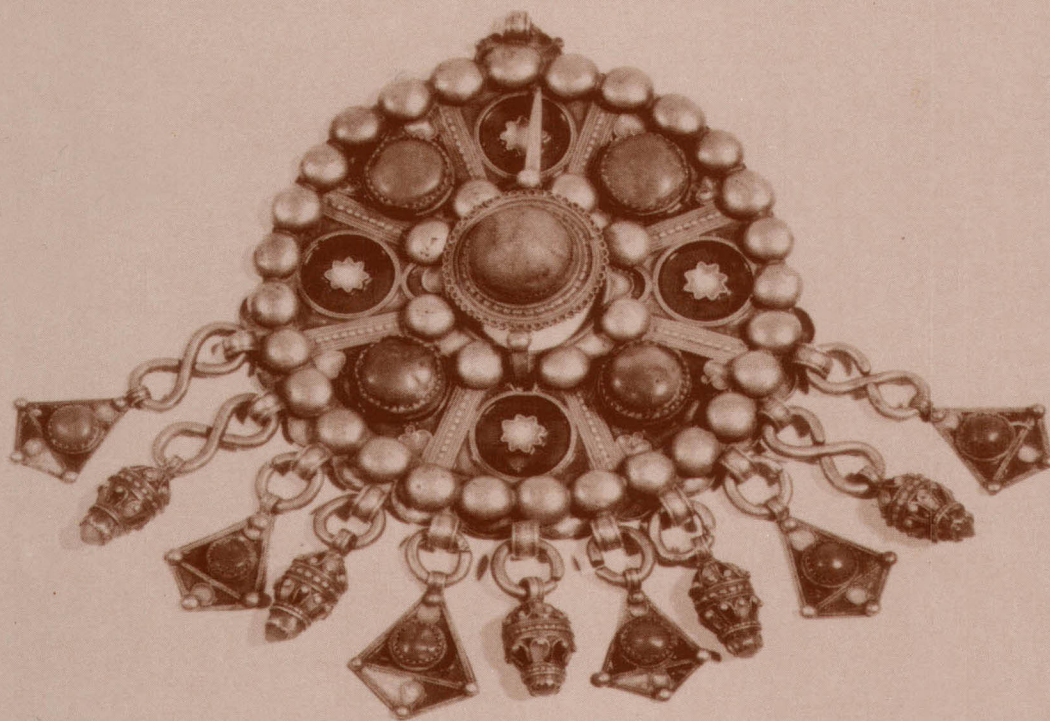


# ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XIV

Conseil — Danse



EDISUD





# ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

#### DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

GABRIEL CAMPS

professeur émérite à l'Université de Provence  
L.A.P.M.O., Aix-en-Provence

#### CONSEILLERS SCIENTIFIQUES

G. CAMPS (Protohistoire et Histoire)  
H. CAMPS-FABRER (Préhistoire et Technologie)  
S. CHAKER (Linguistique)  
J. DESANGES (Histoire ancienne)  
O. DUTOUR (Anthropobiologie)  
M. GAST (Anthropologie)

#### COMITÉ DE RÉDACTION

M. ARKOUN (Islam)	J. LECLANT (Égypte)
E. BERNUS (Touaregs)	T. LEWICKI (Moyen Âge)
D. CHAMPAULT (Ethnologie)	K.G. PRASSE (Linguistique)
R. CHENORKIAN (Préhistoire)	L. SERRA (Linguistique)
M. FANTAR (Punique)	P. TROUSSET (Antiquité romaine)
E. GELLNER (Sociétés marocaines)	M.-J. VIGUERA-MOLINS (Al Andalus)
J.-M. LASSERE (Sociétés antiques)	



UNION INTERNATIONALE DES SCIENCES PRÉ- ET PROTOHISTORIQUES  
UNION INTERNATIONALE DES SCIENCES ANTHROPOLOGIQUES ET  
ETHNOLOGIQUES  
LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE ET DE PRÉHISTOIRE DES PAYS  
DE LA MÉDITERRANÉE OCCIDENTALE  
INSTITUT DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES  
SUR LE MONDE ARABE ET MUSULMAN

# ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XIV  
Conseil - Danse

Publié avec le concours du  
Centre National du Livre (CNL)  
et sur la recommandation du  
Conseil international de la Philosophie  
et des Sciences humaines  
(UNESCO)

ÉDISUD  
La Calade, 13090 Aix-en-Provence, France

ISBN 2-85744-201-7 et 2-85744-741-8

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, « que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de ses auteurs ou des ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40). Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Édisud, 1994.

Secrétariat : Laboratoire d'Anthropologie et de Préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale, Maison de la Méditerranée, 5 bd Pasteur, 13100 Aix-en-Provence.



**C89. CONSEIL** (voir Djemaa)

**C90. CONSTANTINE** (voir Cirta)

### **Le carrefour de l'Est algérien**

Dans un Est algérien doté de plus de profondeur que l'Oranie, et articulé sur le boulevard des Hautes Plaines, il y avait place pour une capitale intérieure.

A égale distance du littoral et de l'Aurès, Constantine se dresse au contact de deux mondes, montagnes telliennes, humides et boisées, au nord, Hautes Plaines semi-arides et céréalières au sud. A travers toute l'Algérie, une telle position a suscité des nœuds d'échanges. Cette ligne de contact est recoupée par un axe de passage N-S : vallée du Safsaf, vallée de Smendou qui, par un ensemement entre Djebel Chettabah et Djebel Ouasch, permettent d'accéder à la marche d'escalier des Hautes Plaines, et trouvent leur prolongement dans le couloir de Batna. Cet axe Skikda-Batna place ainsi Constantine à égale distance de Sétif et de la frontière tunisienne, à 450 km d'Alger et autant de Tunis.

Cette position de contrôle de la voie méridienne, à l'endroit où elle s'insinue entre les deux masses montagneuses, se trouve d'être favorisée localement par un autre élément : la présence en contrebas, d'une des plus grosses sources de toute l'Algérie, celle du Hamma (850 litres/seconde), qui a donné à la ville les jardins péri-urbains indispensables au cours de l'histoire à toute ville maghrébine.

L'on comprend que de tels atouts appelaient une grande ville. Depuis deux millénaires, par une continuité rare au Maghreb, Constantine joue un rôle capital dans l'Est algérien. Sa position centrale et ses articulations relativement aisées dans le sens N-S comme W-E lui permettent de commander à ce vaste espace. Capitale du Beylik du Levant à l'époque turque, chef-lieu d'un des trois départements coloniaux un siècle durant, elle est aujourd'hui, dans le cadre d'une Algérie en développement, la capitale économique et culturelle de l'Est.

### **Lorsque un site devient un handicap**

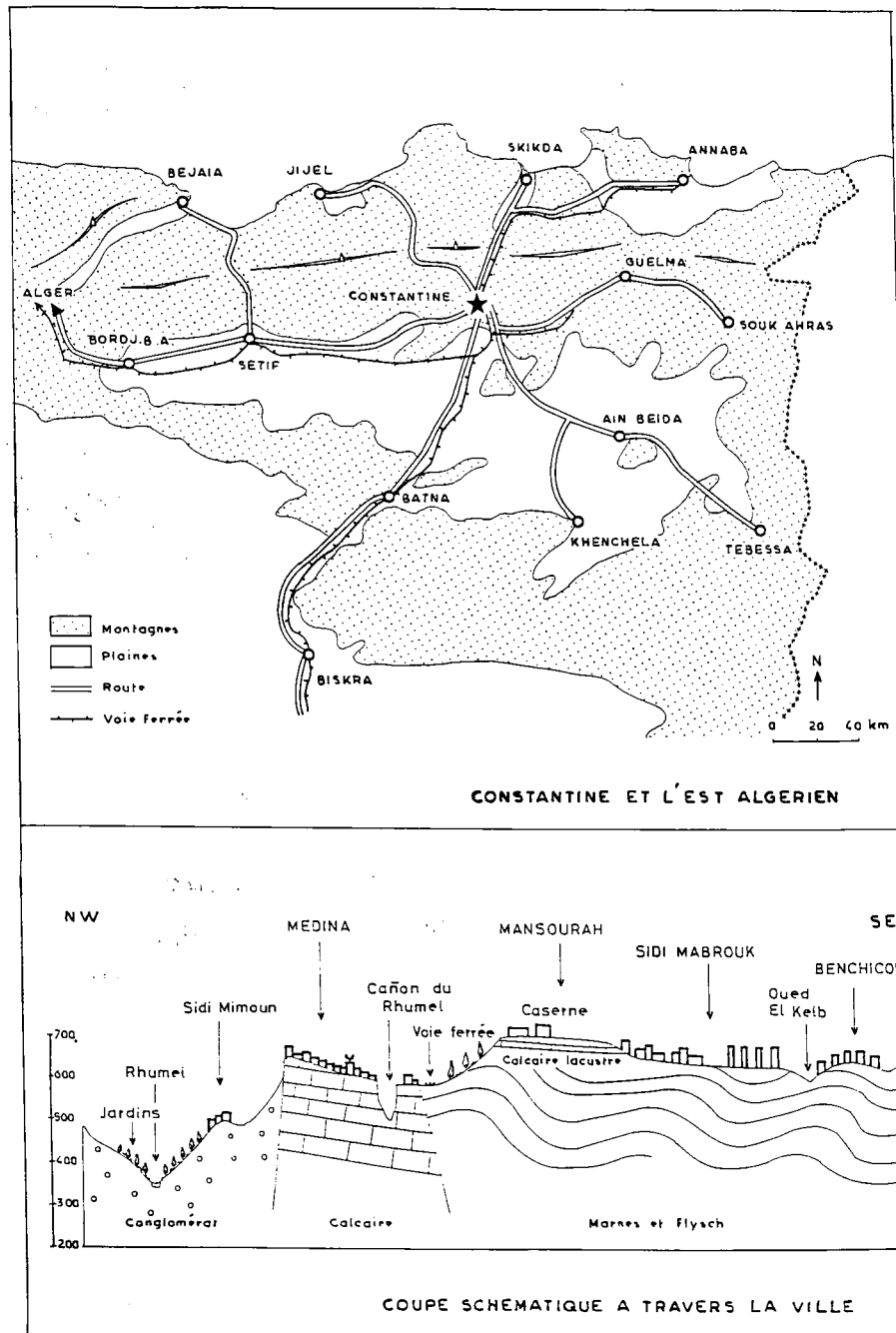
En fait, il y a eu divorce entre cette situation et le site originel de la ville.

Le site urbain virtuel que la situation d'échange appelait se trouve à une quinzaine de kilomètres plus au sud, dans le secteur d'El Khroub : c'est là que s'ouvrent les horizons, que convergent les voies naturelles de circulation. La présence sur cet emplacement du plus grand marché rural de l'Est, du carrefour ferroviaire, de l'aérodrome, d'autres équipements encore témoigne de cette « vocation » de la région d'El Khroub. Mais l'histoire en a décidé autrement.

Elle a accroché la ville à un nid d'aigle, ceinturé de deux côtés par un cañon profond, et dominant sur le troisième côté le bassin du Hamma par un escarpement de près de 300 mètres de dénivellation. A ce cadre la ville doit non seulement sa célèbre passerelle, mais aussi l'un des sites urbains les plus étonnants qui soient au monde. Certes, il est bien d'autres cas d'oppidum dans l'histoire. Mais l'originalité de Constantine est que cet oppidum soit resté habité deux millénaires durant, que la ville en soit restée prisonnière, qu'il ait généré à partir de lui le développement d'une vaste agglomération.

Depuis deux siècles la ville se bat avec son site. Retenons de ce combat deux moments forts.

Le premier est relatif au moment où la ville a dû déborder hors du Rocher. Dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, quelques petits faubourgs avaient été projetés au-delà du cañon. Mais c'est la colonisation qui organisa systématiquement cette extension de la cité, sous forme de trois faubourgs (Bellevue, Sidi Mabrouk, Faubourg Lamy), et assura le fonctionnement de l'ensemble au prix de la construction de plusieurs ponts et



Constantine et l'Est algérien (D'après M. Côte)

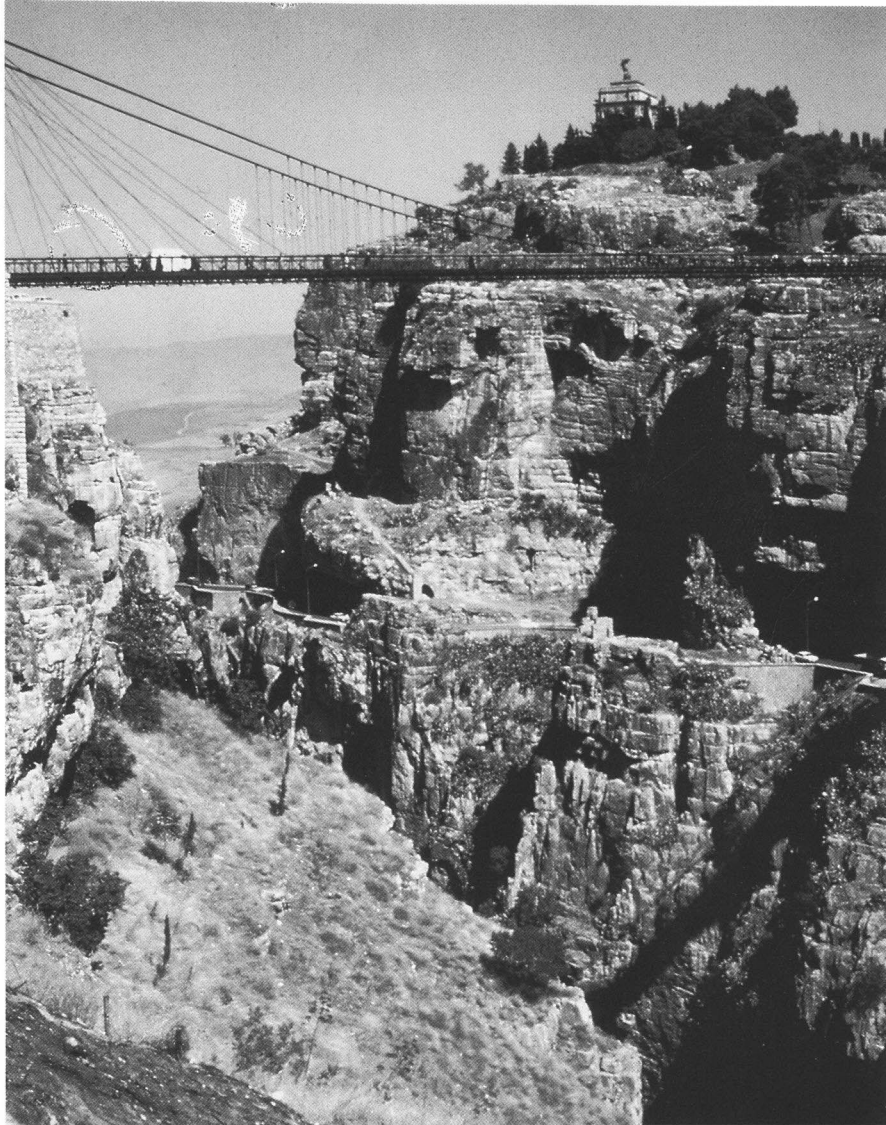




Vue générale de Constantine (Photo F. Bertrand)



Débouché des gorges du Rhumel dans la plaine du Hama (Photo F. Bertrand)



La passerelle de Sidi M'cid et les gorges (Photo F. Bertrand)

passerelles, de la percée de trois artères dans la vieille ville, de l'arasement de la colline du Coudiat, du remblaiement de la dépression fermant le Rocher sur la quatrième face (« la Brèche »).

Les extensions du <sup>xx</sup>e siècle se sont faites en relative continuité avec celles qui les ont précédées, sur les différentes collines qui entourent le Rocher. Mais dans les années 1970, est arrivé ce qui arrive dans leur histoire à certaines villes dans le monde : Constantine a rempli son site. Celui-ci est limité par une ceinture de versants gréseux (Djebel Ouasch) ou d'escarpements calcaires (Djebel Chettabah, Hadj Baba), sur lesquels l'urbanisation peut difficilement s'étendre. Pour la seconde fois, mais à une échelle nouvelle, la ville s'est heurtée aux limites de son site.

Il lui a fallu sauter le pas, franchir l'écran en reportant son urbanisation dans les vallées situées au-delà. Là, elle a retrouvé quatre bourgades, anciens villages de colonisation au milieu de leur terroir : elles ont été choisies comme noyaux de la nouvelle urbanisation. Ainsi, le Grand Constantine se développe sous forme d'une agglomération comprenant une ville-mère et une série de satellites dans un rayon d'une quinzaine de kilomètres. Le plus gros de ces satellites, et celui promis à l'avenir le plus brillant, est celui d'el Khroub, parce que bien doté par la nature. La ville renoue aujourd'hui avec son site virtuel.

### **Centre historique et centre économique**

On parle à Constantine du « Rocher », comme à Alger de la « Casbah ». C'est une médina classique, avec le décrochement de ses artères, l'ombre de ses venelles, les passages sous voûtes et son urbanisme en impasses. C'est aussi un riche patrimoine historique et architectural, à travers le jeu de ses toitures de tuiles rondes, ses vieilles mosquées, la beauté de certaines demeures particulières à patio, et le joyau qu'est le Palais du Bey.

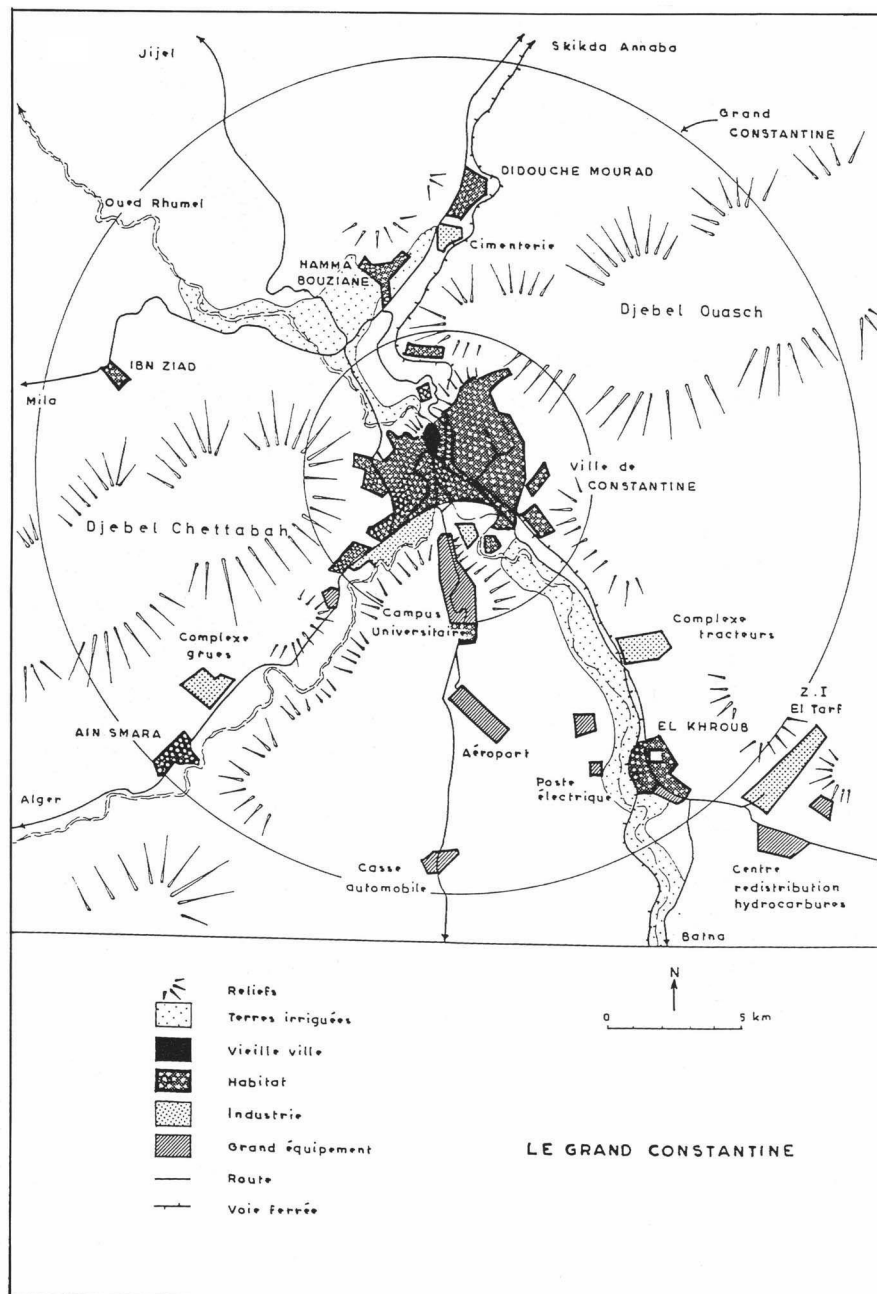
Mais le Rocher a connu un destin très particulier.

Dans la plupart des villes maghrébines, la colonisation a créé une ville européenne juxtaposée à la médina. A Constantine, le projet de ville nouvelle à Sidi Mabrouk n'ayant pas abouti, les autorités coloniales surimposèrent à la vieille ville une trame moderne : ouverture de trouées avec façades occidentales, reconstruction du quartier S-W où habitèrent les Européens. Ces décisions allaient être lourdes de conséquences jusqu'à aujourd'hui.

Le centre des affaires ne s'est pas dissocié catégoriquement du centre historique comme cela a été le cas à Alger. Il a débordé sur les abords de la « Brèche » et sur le Coudiat, mais est resté solidement arrimé à la médina, activités traditionnelles dans les rues anciennes, activités modernes dans les rues coloniales.

De ce fait le Rocher est une des rares médinas maghrébines à avoir conservé sa fonction de centre ville. La présence de 3 000 établissements commerciaux et artisanaux (40 % de ceux de la ville), d'une centaine de grossistes en habillement, d'équipements de commandement (administratifs, bancaires, culturels), lui assure un rayonnement sur toute la ville et même sur la région. L'image de centre ville qu'a le Rocher est très forte dans l'esprit de tous les Constantinois, et a contribué à faire échouer les projets de transfert du centre des affaires vers l'extérieur.

Or cette médina, qui a gardé toute sa vitalité, est paradoxalement dans un état de délabrement inquiétant. La période de la guerre a connu en effet un phénomène de substitution de population, les vieilles familles citadines parties en périphérie remplacées par des ruraux fraîchement immigrés, les propriétaires remplacés par des locataires. L'entretien du bâti s'en est ressenti, d'autant plus que la surpopulation a conduit à des densités supérieures par endroit à 1 000 habitants/hectare. Aujourd'hui les 3/4 de l'habitat sont vétustes, un certain nombre d'îlots se sont écroulés, d'autres sont prêts à le faire.



Constantine, l'agglomération (d'après M. Côte)



Constantine et le grand Constantine (d'après M. Côte)

Si la vitalité n'a pas empêché la dégradation, c'est que activités économiques et fonction résidentielle ne correspondent pas aux mêmes micro-espaces, et que les commerçants et professions libérales peuvent avoir intérêt à voir s'écrouler le vieux bâti pour y installer aujourd'hui leurs parkings, demain voies automobiles et locaux commerciaux.

La médina reste le cœur battant de la ville. Mais la fonction résidentielle ne risque-t-elle pas à terme d'y être évincée au profit d'une fonction spécifiquement commerciale ?

### **La mosaïque urbaine**

A celui qui la découvre, la ville donne l'impression d'un manteau d'arlequin. Aux coupures naturelles liées au site (gorges, vallées du Rhummel et du Boumerzoug), les hommes ont ajouté des coupures artificielles : voie ferrée au centre de la ville, emprises militaires sur les différentes collines. La discontinuité du tissu urbain saute d'autant plus aux yeux qu'à chaque portion d'espace correspond un type d'habitat bien précis : à proximité du Rocher, l'habitat contigu d'origine coloniale ; sur les sites amples d'extension récente, les ensembles d'immeubles monotones construits par l'État ; sur les hauteurs bien exposées, les lotissements de villas-blockhaus de la nouvelle bourgeoisie. Dans les interstices du tissu, sur les deux versants de Boumerzoug, sur les périphéries, s'insinuent les quartiers spontanés, tantôt assemblages cubiques en auto-construction des catégories populaires, tantôt bidonvilles proprement dits de catégories les plus déshéritées. A chaque type morphologique sa catégorie socio-professionnelle.

Au delà des divers écrans topographiques, la ceinture du Grand Constantine a joué le rôle de déversoir des équipements les plus encombrants (aérodrome, casse automobile, unité de redistribution des hydrocarbures) avant de devenir le lieu des extensions planifiées de la ville. D'où une urbanisation composite par tâches, marquée surtout par l'ampleur des mouvements pendulaires qui chaque jour la lient à la ville proprement dite à travers les voies surchargées qui convergent vers le centre.

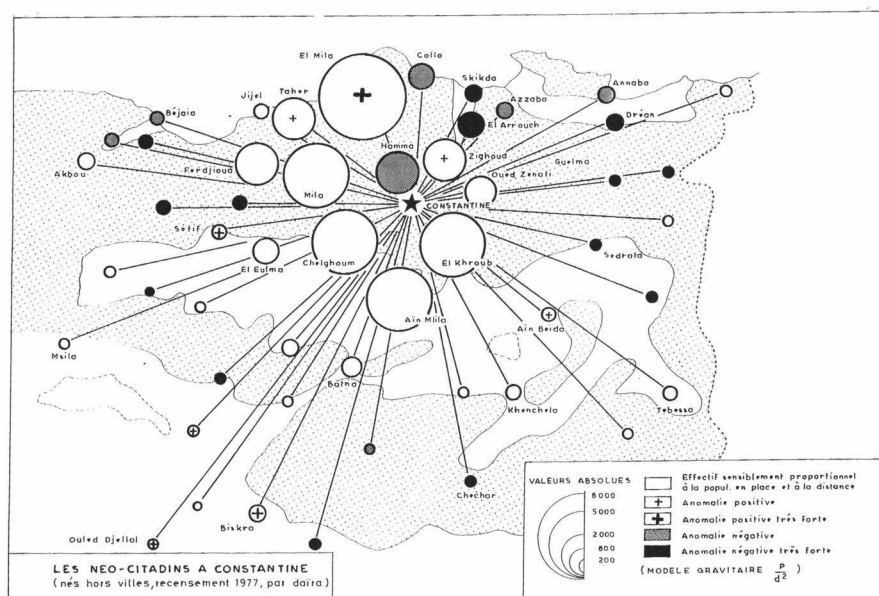
L'on comprend que ce site difficile et ce tissu démesuré donnent quelques maux de têtes aux édiles locaux et aux urbanistes. L'ouverture de voies express ne suffit pas à redonner une unité à cet ensemble écartelé, pas plus que dans le paysage la multiplication des minarets. Symbole de cet éclatement, la dualité entre la grande mosquée de style néo-mauresque qui se dresse sur la colline de Bellevue, et, sur la colline de Boufrika en face, l'Université de style futuriste dessinée par le Brésilien Niemeyer. La vieille capitale, culturelle et religieuse, traditionnelle et austère, de l'Est algérien, aurait-elle perdu son âme ?

### **La genèse d'une population de 500 000 habitants**

La ville comptait 30 000 habitants en 1830, le Grand Constantine en compte 550 000 aujourd'hui. Comment sont-ils là ?

Longtemps, à l'image de la population de tout le pays, la ville n'a grandi que lentement : le croît démographique de la population musulmane était faible, et la communauté européenne est toujours restée plus limitée en nombre que dans ses fiefs d'Alger ou d'Oran. En 1948, la ville comptait 77 000 algériens musulmans, et 40 000 européens.

La croissance rapide a été liée au grand mouvement d'exode rural consécutif à la destructuration des campagnes, et s'est amorcé dans les années 30. Ce n'est pas un fait du hasard si les premiers bidonvilles à Constantine sont apparus en 1930. Mais ce mouvement reçut un coup d'accélérateur puissant du fait de la guerre de Libération et de tous les bouleversements qui en furent la conséquence. En 1966, la



Origine des habitants de Constantine (d'après M. Côte)

ville avait comblé le vide laissé par le départ des Européens, et comptait déjà 240 000 habitants. Dans les années 70, les programmes d'industrialisation et de développement économique relancèrent le mouvement d'exode rural vers Constantine comme vers toutes les villes du pays.

Peut-on préciser l'origine de ces afflux sur la ville ? Une petite cartographie des néo-citadins permet de constater qu'il existe deux couronnes d'attraction de la ville, l'une de court rayon d'action (50 km) et puissante, l'autre sur rayon plus long (200 km) et plus ténue. Schématiquement, l'attraction des ruraux a été quantitativement proportionnelle aux effectifs présents dans chaque région rurale, et à la distance par rapport à l'aimant constantinois. Une exception notoire cependant : celle des massifs de Petite Kabylie (El Milia, Taher), dont les habitants ont émigré beaucoup plus nombreux que ne le voudraient leur population et leur distance. C'est que l'on est là en présence de massifs montagneux surpeuplés et pauvres, qui pendant toute l'époque coloniale ont capitalisé leur population, et l'ont brutalement lâchée à l'occasion de la guerre.

Ainsi, en une décennie, la population de Constantine s'est « kabylisée » à partir de la Petite Kabylie, comme Alger à partir de la Grande. Bien des aspects de la vie sociale et politique de la cité ne sauraient se comprendre sans le jeu sourd des groupes de pression kabyles, chaouia ou autres.

Depuis les années 80, l'exode rural s'est fortement tassé, mais l'agglomération continue à croître au rythme de 3,2% par an. C'est qu'il faut compter aujourd'hui avec le croît démographique des citadins eux-mêmes, qui a pris le relais de l'exode rural.



### **Une tard venue à l'industrie**

De quoi vit cette population ?

Constantine a longtemps boudé l'industrialisation. A l'heure du Plan de Constantine (1958), lorsque Alger et Oran étaient dotées chacune d'une zone industrielle, Constantine n'échut de rien. Au début des années 70, lorsque le jeune pouvoir algérien lançait des programmes spectaculaires à Sétif, Skikda ou Batna, il ignorait Constantine, redoutant peut-être ses problèmes d'espace et d'eau. C'est la seconde phase d'industrialisation, à partir des années 75, qui a fait de Constantine une cité industrielle. Mais encore cette industrialisation s'est-elle localisée à une certaine distance de la cité, dans la couronne d'urbanisation satellite. Trois complexes y ont été implantés, symboliquement chacun sur un des grands axes conduisant à la vieille cité : complexe de tracteurs sur la route de Batna, complexe pelles et grues sur celle d'Alger, cimenterie sur celle de Skikda, aux portes des vergers du Hamma. Une zone industrielle intra-urbaine, sur les terrasses du Rummel, regroupe des unités multiples et petites (privées comme publiques), une autre est en cours de réalisation au-delà d'El Khroub.

Ces différentes zones donnent à la ville un visage moderne, et lui assurent environ 20 000 emplois. Mais Constantine reste avant tout une cité tertiaire, vivant du commerce de gros, de la prolifération du commerce de détail, de l'artisanat (dinanderie et broderie sur velours), des services multiples. Au recensement de 1987, 64 % des occupés du Grand Constantine travaillaient dans le secteur tertiaire (contre 16 % dans l'industrie).

Fait étonnant, la ville – non compris ses satellites – abrite plus de 2 500 agriculteurs. Il s'agit là moins des exploitations péri-urbaines fournissant du lait à certains quartiers, que de tous les propriétaires terriens qui chaque matin partent au volant de leur véhicule pour se rendre à leur ferme et surveiller de près les travaux agricoles, voire monter eux-mêmes sur le tracteur. Héritage de la vieille propriété citadine, que l'épisode de la réforme agraire n'a que partiellement gommé.

Ces différentes activités ne suffisent pas à assurer un emploi aux 500 000 habitants. Constantine compte 18 % de chômeurs, taux le plus élevé des grandes villes du pays. Malgré deux décennies de développement, l'Est algérien et sa capitale demeurent les parents pauvres du pays.

### **Les fonctions d'une métropole régionale**

Longtemps capitale administrative de tout l'Est algérien, Constantine a perdu cette fonction depuis quelques lustres. Au gré des découpages administratifs de 1956, puis 1974 et 1984, elle a vu à ses dépens se créer des wilayates nouvelles (l'Est comprend 17 wilayates aujourd'hui), et n'hérite que d'une portion congrue : son espace territorial est passé en 30 ans de 105 000 km<sup>2</sup> à 3 000 !

La ville est-elle dépossédée pour autant de son rôle régional ? Elle conserve en fait un large rayonnement, grâce à un certain nombre d'équipements et structures, qui ne sont d'ailleurs pas tous des héritages. Un puissant appareil commercial, le traditionnel souk au bétail d'El Khroub, le nouveau marché de gros des fruits et légumes, lui assurent des échanges actifs. La présence d'une grande Université (20 000 étudiants), d'un aéroport, du siège d'un certain nombre d'entreprises publiques (nationales comme régionales), polarise la région sur elle. Les flux de trafic voyageurs et marchandises, puissamment noués sur la ville, continuent à traduire ce rôle de carrefour dévolu depuis toujours à la ville.

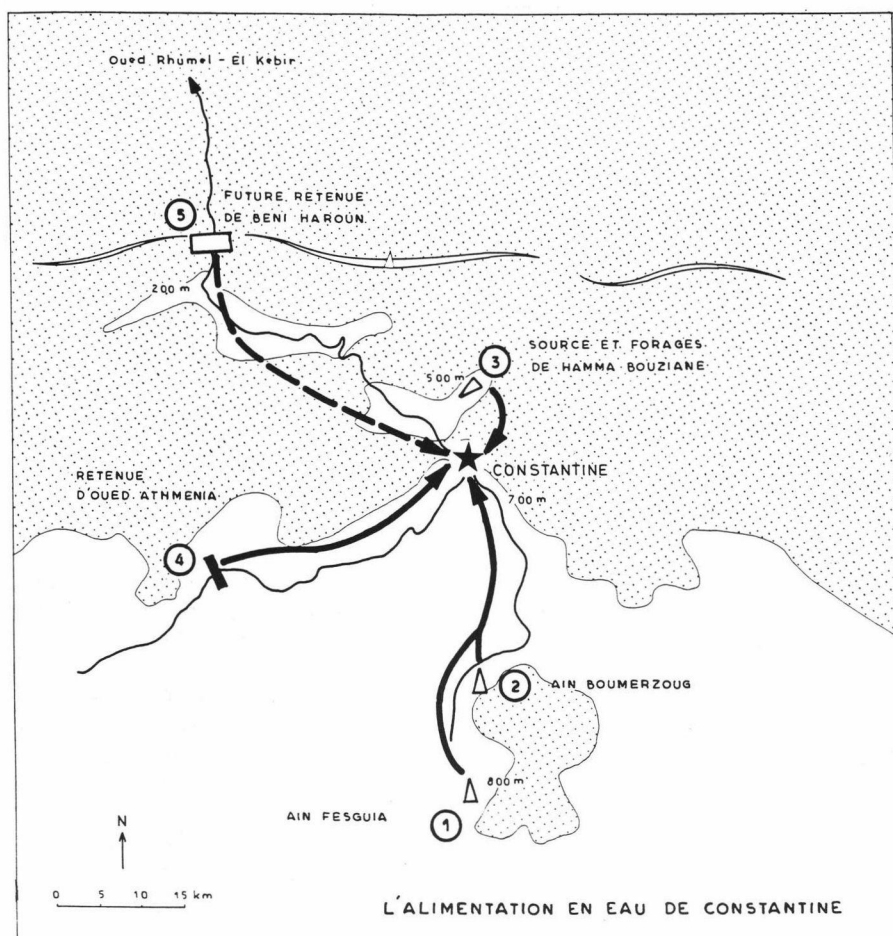
Ces éléments trouvent des relais dans les villes moyennes que sont Sétif, Skikda, Batna, Jijel, Guelma ; à travers elles, ils étendent le rayonnement de Constantine sur la plus grande partie de l'est. Seul l'extrême est du pays, le long de la frontière

tunisienne, lui échappe partiellement, commandé par Annaba, avec laquelle Constantine doit partager pour certaines fonctions le rôle de capitale régionale.

Entre la centralisation algéroise et la promotion des wilayates nouvelles, Constantine (au même titre qu'Oran) semblait devoir être quelque peu étouffée. L'expérience montre qu'elle a mieux résisté qu'on ne l'aurait cru ; sa croissance a simplement été moins spectaculaire que celle de villes comme Batna ou Sétif. Les pouvoirs publics ont envisagé de donner une consécration officielle à ce rôle régional, en faisant de la région un niveau de planification entre l'État et les wilayates multipliées, et de Constantine le siège de cette coordination. Les réticences vis-à-vis des régionalismes ont jusqu'à présent fait repousser le projet.

### Les défis de l'an 2000

Les défis de l'avenir constantinois sont posés, comme bien souvent en Algérie, par le nombre. Entre l'an 2005 et l'an 2010, du seul fait du croît démographique, l'agglomération comptera 1 million d'habitants. Les angoisses des urbanistes chargés de la ville ne sont pas terminées. Citons quelques cas.



L'alimentation en eau de Constantine (d'après M. Côte)

Le centre ville est déjà congestionné actuellement deux fois par jour ; qu'en sera-t-il demain, au rythme d'accroissement du parc automobile ? Le tracé de la future autoroute Alger-Annaba est déjà établi, il enlaccera la ville par le sud et l'est ; mais les pénétrantes ne seront pas aisées à construire.

Depuis plus d'une décennie la ville connaît une crise aiguë d'habitat, témoin en est le taux d'occupation par logement (6,5 personnes par logement, la norme « acceptable » étant de 5). Un programme ambitieux de 20 000 lots de terrain a été lancé à l'intention des constructeurs individuels du Grand Constantine. Il reste en deçà des besoins. Et les terrains agricoles, parfois très fertiles, en ont fait les frais.

De tous les problèmes, indéniablement le plus délicat à résoudre est celui de l'alimentation en eau de l'agglomération. Car au nombre s'ajoute ici la configuration des terrains : Constantine se trouve aux portes du domaine semi-aride, et perchée à 700 mètres d'altitude, au-dessus des versants du Tell qui reçoivent les pluies maritimes. Actuellement, l'eau ne coule dans les robinets constantinois que deux heures par jour en moyenne ; et les files bariolées de jerrikanes devant les bornes fontaines attestent des difficultés des quartiers spontanés.

Et pourtant, Constantine frappe à toutes les portes. Depuis l'époque coloniale, elle fait appel à deux grosses sources calcaires situées à 35 et 50 km au sud (l'une était déjà captée par la ville à l'époque romaine). Depuis une dizaine d'années, la ville prélève des débits importants sur les eaux du Hamma, immédiatement en contrebas d'elle, mais aux dépens des vergers péri-urbains traditionnels. Aujourd'hui, la ville complète son alimentation par une adduction venant du barrage de l'oued Athménia, construit à cette fin, mais de capacité limitée. De quoi lui donner un répit de cinq ans. Alors, force est à la ville de s'adresser au Rhummel inférieur, à 50 km de là et 600 mètres en contrebas de la ville : un grand barrage y est en construction, dont la capacité (800 millions de m<sup>3</sup>) assurera l'approvisionnement de la ville pour un large avenir, moyennant un refoulement important et le traitement des eaux usées urbaines. La survie de Constantine est à ce prix.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Voir C71. Cirta E.B., t. XIII.  
 B.E.R.U., *Étude préalable à l'aménagement du Rocher de Constantine*, Paris, 1961, 121 p. + Atlas.  
 CALSAT J.H., *Étude en vue d'une conurbation des communes de Constantine, El Khroub, Hamma Bouziane*, Constantine, 1960, 27 p. + Atlas.  
 CHABIN J.B., *Les branches d'activités à Constantine*, Maîtrise, Université de Dijon, 1967, 139 p., + dossier de cartes.  
 CNERU, *Plan d'urbanisme directeur, groupement d'urbanisme Constantine, El Khroub, Hamma Bouziane, Didouche Mourad, Ain Smara*, Constantine, 1983, 4 vol.  
 COTE M., « Constantine », *Encyclopedia Universalis*, 1974, 3 p.  
 FAIDUTTI-RUDOLPH A.M., « Les grandes lignes du développement urbain de Constantine », *Bull. Assoc. Géogr. Franç.*, 1961, p. 38-51.  
 LOEW G., « Constantine, la croissance d'une antique métropole », *Maghreb-Machrek*, n° 85, 1979, p. 67-75.  
 MESKALDJI Gh. et EL HADEUF L., « Croissance de l'agglomération constantinoise », *URBAMA*, Tours, fasc. n° 4, 1979, 199 p.  
 MESKALDJI Gh., *La médina de Constantine, activités et population*, 3<sup>e</sup> cycle, Université de Montpellier, 1985, 230 p.  
 PAGAND B., *La médina de Constantine, de la cité traditionnelle au centre de l'agglomération contemporaine*, 3<sup>e</sup> cycle, Université de Poitiers, 1988, 355 p.  
 Postgraduation en Urbanisme : *Constantine, pistes de recherche pour un urbanisme*, IAUC, Université de Constantine, 1982, Atlas de 32 p.  
 SAHRAOUI B., *La médina de Constantine, héritage et vitalité économique*, Magister en Urbanisme, Université de Constantine, 1982, Atlas de 32 p.  
 SPIGA S., *Organisation et pratiques de l'espace urbain constantinois*, Magister en Urbanisme, Université de Constantine, 1988, 283 p.

TAMINE R., *La contribution des particuliers à la production et à la valorisation de l'habitat, le cas de Constantine (Algérie)*, 3<sup>e</sup> cycle, IAR, Aix-en-Provence, 1986, 420 p.

M. COTE

## C91. CONTE

### Le conte berbère. Généralités

Avec la poésie, le genre narratif le plus connu dans la littérature berbère est le conte car nous disposons de recueils et d'études fort nombreuses. La décennie d'études berbères de 1980 à 1990, par exemple, comptent 63 titres (Chaker, 1992).

#### Le nom du genre

L'état actuel de la recherche ne permet pas de circonscrire un nom univoque pour le conte, fusse dans un même dialecte. On se contentera de citer et de commenter autant que faire se peut les dénominations selon les dialectes.

Le Touarègue propose *emey*, selon la transcription des Petites sœurs de Jésus. Le dictionnaire du Père de Foucauld signale deux vocables intéressants : *oumai* signifiant « rendre grâces à Dieu ou à une personne » et *imeïen* « gens des temps antiques ». Quand on pense au rituel précédant et terminant la narration contique, on ne peut exclure le premier mot dans la notion de conte. Quant au second, il va de soi ; le conte n'est-il pas l'histoire des gens du temps jadis ?

Dans la Tachelhit, on trouve un terme très proche de celui du Touarègue, *ummiy* (plur. *ummiyn*) mais aussi *tallast* (plur. *tallasin*). On signale que la radio d'Agadir au Maroc utilise le terme *tanfult* pour désigner le conte ou toute autre histoire. Les deux premiers renvoient à la nourriture : *ummiy* est une poignée de nourriture (couscous, par exemple) et *allas* est le repas du soir à la tombée de la nuit. Le conte serait-il nourriture du soir pour accompagner les enfants dans leur sommeil ?

La Tarifit utilise, outre les emprunts à l'arabe comme *lehkayt*, deux termes *ahnuc* (pl. *ihnac*) et *tanfust* (pl. *tinfas*). Le premier est donné par Renésio (1932) sans commentaire ; le second est à rapprocher de *tinfect* signifiant cendre et, par là, renvoyant au temps du conte, nomination signalée dans d'autres traditions que celle des berbères.

En Kabylie, *tamacahut* est le terme le plus répandu. Les recueils de M. Mammeri l'a popularisé. Le dictionnaire de J.-M. Dallet le classe dans une entrée morphologique MCH qu'il remplit seul avec *macahu* et *amacahu*, formules introduisant « un conte, une devinette » lesquelles renvoient à l'aspect merveilleux que déploie la parole de la conteuse.

Comme dans les autres traditions orales et comme pour les autres genres de la littérature berbère cette variation terminologique est explicable du point de vue de l'aspect visé dans le genre en question. S'agit-il du temps du conte (*tanfust* ou *tallast*), de sa fonction (*ummiy*), de son style (*tamacahut*) ou de la temporalité de l'histoire elle-même (*emay*) ?

Contrairement à d'autres traditions, le conte berbère est une exclusivité des femmes. Que des hommes racontent des histoires dans les foires ou dans leur pègrination de colporteurs ne change rien à cette règle. Le conte est affaire de femmes et son public sont les jeunes enfants non pubères. On peut probablement dire avec M. Mammeri que le conte berbère oral vit ses dernières années car « d'autres jeux, d'autres modes de dire et de révéler (de rêver ?) les remplacent » (*Machaho ! Contes berbères de Kabylie*, Bordas, 1980).

### **Classification**

Dans ce domaine, la recherche vit sur l'acquis des Berbérissants du début du siècle tel Mouliéras et Laoust, par exemple. On distingue les contes merveilleux, les contes d'animaux, les histoires satiriques ou plaisantes, les récits moralisateurs, les légendes hagiographiques. Cette classification est reprise encore aujourd'hui sans critique même si, ici et là, on la tempère avec la référence à Aarne et Thompson.

En effet le poids de la tradition folkloriste est tel que le conte berbère est considéré comme un document pour étudier la société berbère (C. Lacoste, 1982). Ces études si nécessaires et si riches ne satisfont pas le littéraire. C'est ainsi que l'on commence à tenter des analyses immanentes du conte berbère mais sans qu'elles débouchent sur une réflexion sur la classification des types de contes.

Curieusement ce sont les historiens qui tentent, indirectement, d'indiquer le chemin sur un point précis : les récits hagiographiques retenus dans les recueils classiques ne sont plus dédaignés mais considérés comme documents pour l'historien intéressé par l'imaginaire et son rapport avec les faits historiques. Du coup, l'hagiographie trouve son autonomie hors du conte puisqu'elle concerne des personnages historiques. Ce qu'on appelle « conte hagiographique » est, en réalité, une biographie impliquée dans un contexte traditionnel et scripturaire codé (*Adab al-Manâqib*, 1992). La réflexion littéraire et poétique pourrait emboîter le pas aux historiens pour éclairer des aspects que seules leurs méthodes peuvent prendre en compte : le merveilleux des miracles des saints par rapport au merveilleux des contes. On peut espérer alors une classification scrupuleusement littéraire du corpus.

Quoiqu'il en soit, quels sont les traits essentiels du conte berbère abstraction faite de la langue ?

### **Les traits saillants du conte berbère**

On peut douter d'une spécificité du conte berbère. En 1945, E. Laoust écrivait déjà : « Il n'y a cependant pas lieu, pour une question d'expression, de distinguer le folklore arabe du berbère : celui-ci développe dans une langue barbare des thèmes communs à une aire folklorique nord-africaine dont les sources orientales sont non moins contestables que les réminiscences méditerranéennes du monde gréco-latin » (*Contes berbères du Maroc*, vol. I et II, 1945). Cette idée fut celle de tous les Berbérissants. Du point de vue génétique, ce doute est incontestable (Bounfour, 1986) même si certains, comme C. Lacoste, tentent de montrer quelques originalités de ce conte.

En effet, les études sur la variation d'un conte dans plusieurs langues (voir l'analyse de Mqidec par C. Lacoste) ou son analyse conceptuelle (voir « La parole coupée. L'éthique du conte » de A. Bounfour) révèlent certaines spécificités thématiques, narratives et éthiques. Quoi de plus normal ! L'on sait, depuis quelques décennies, qu'une tradition orale ne place pas l'originalité dans la singularité de ses thèmes mais dans sa valeur suprême qu'est la performance. Le savoir-dire, telle est l'essence de toute parole berbère surtout quand elle investit les formes codées de la société. Il nous manque malheureusement des études probantes sur la performance comme celles initiées par G. Calame-Griaule pour le conte africain.

En revanche la collecte est considérable. Les recueils classiques dont nous disposons sont nombreux ; les plus connus (R. Basset, 1887 ; H. Stumme, 1898 ; A. Mouliéras, 1893-1898 ; E. Dermenghem, 1945 ; E. Laoust, 1949 ; J.M. Dallet, 1963 et 1967) présentent, au lecteur, les traits fondamentaux du conte berbère.

Au plan thématique, deux personnages semblent camper de manière grossissante ce que nous appelons le « réalisme » berbère. Ce sont le hérisson et le chacal dans les contes d'animaux.

L'un fait le gros dos face au déchaînement de la violence nue ; l'autre s'en remet à la ruse. Ceci semblerait banal mais les détails des descriptions, ces sèmes inclassables, créent un ton et une atmosphère qui font de ces deux personnages des créatures singulières comme l'est le lièvre en Afrique de l'Ouest et Renart au Moyen Âge français.

Le second personnage fondamental des contes berbères est l'ogre, l'ogresse surtout. Elle est omniprésente sous toutes les formes, celle de la marâtre surtout. Ces contes sont comme un hymne, en négatif, à la mère absente. En effet, tout est dit pour que l'image maternelle apparaisse comme le seul vrai rempart contre l'envie déchaînée et mortifère. Ni le père ni les frères, le pôle masculin, n'ont la force de résistance du pôle maternel. Il y a là une matière d'une extrême richesse pour les études psychanalytiques exploratrices de la culture telles que les prône G. Rosolato dans son dernier livre (1993).

Dans les contes merveilleux, les collecteurs ont été tous frappés par le caractère souvent décousu sinon déroutant de la logique narrative. Or, il serait erroné d'en déduire une carence logique de la population en question ; il faudrait plutôt y voir un processus de déplacement métaphorique et/ou métonymique de certains éléments narratifs, fait bien connu maintenant par les analyses sémiotiques d'autres traditions que des chercheurs berbérissants commencent à utiliser (Mouhsine, 1992).

Il peut s'agir aussi de refoulements concernant certains thèmes. Car n'oublions pas que les collecteurs de contes s'adressent à des hommes et non aux spécialistes que sont les femmes. A l'« incompétence » de l'homme-informateur omniprésent dans les recueils cités, il faut ajouter la censure qui fonctionne dans une situation de discours atypique du point de vue berbère. C'est pourquoi l'étude de la performance ne peut que corriger cette vision que les collecteurs et les analyses donnent de la logique narrative du conte berbère. Les chercheurs femmes nous apprendraient beaucoup plus que les hommes dans ce domaine.

Les convergences de personnage et de thèmes avec d'autres traditions méditerranéennes sont nombreuses. La présence des *Mille et une nuits* est incontestable y compris dans ce beau conte de Himmu n Unamir (Bounfour, 1990). La Grèce est présente avec sa mythologie ; il suffit de revenir à la lettre du conte berbère pour s'en apercevoir. On regrettera, là encore, que les études n'aient pas continué dans le comparatisme tel que l'on prône nos prédécesseurs comme E. Laoust et repris par C. Lacoste (1982). On verrait alors une culture berbère ouverte et non recroquevillée sur elle-même, irréductiblement spécifique. Mais une culture méditerranéenne vivante et comme telle en consonance avec son contexte.

### ***Le conte berbère aujourd'hui***

Ici et là, des tentatives de modernisation du conte berbère sont tentées surtout en direction des enfants. Ces tentatives s'inscrivent dans une revendication identitaire pour les berbérophones.

La problématique générale de cette recherche de soi s'apparente aux mouvements mondiaux à la recherche de leur identité longtemps tue pour des raisons religieuses, nationales ou autres. Pour ne parler que de littérature et d'expérience voisine géographiquement, la modernisation de la littérature berbère en général et du conte en particulier fait penser à la Nahda arabe du Moyen Orient au début du siècle. Cette parenté est évidente dans l'emprunt de certains genres inconnus de cette littérature (théâtre, roman et nouvelle). Le conte prend les couleurs du temps : on oublie les ogresses ; place est faite aux personnages positifs, les enfants surtout. Il est fort à parier que l'écriture du roman, indépendante aujourd'hui des traditions narratives berbères, reprendra son souffle dans un retour sur la

thématique du conte et de la mythologie berbère ancienne, un retour aux sources pour dynamiser le présent.

A. BOUNFOUR

## Le conte kabyle

### La production orale

Dans l'ensemble de la production littéraire kabyle, on distingue différents genres narratifs oraux tels que les *timucuha*, *tqsidin* et *tidyanin*. Ces dernières sont décrites par Laoust-Chantréaux (1990, p. 113) comme des « traditions » sur les animaux qui apportent « une explication étiologique du monde ». Les *tqsidin*, en vers, sont des récits sur les héros islamiques locaux ou les héros de l'histoire classique (Mammeri 1980, p. 23). Le genre *tamacahut* (sing. de *timucuha*), traduit habituellement par « conte merveilleux », est un des mieux documentés ; on en trouve de nombreux recueils (Dallet 1963, 1967, 1970 ; Moulières 1893-97 ; et, sans textes kabyles : Dermenghem 1945, Frobenius 1921-22 ; cf. Savignac 1978, p. 199-207).

Les premières études ont eu tendance à définir les *timucuha* comme un genre essentiellement féminin (Basset 1920, p. 101), alors que beaucoup de recueils regroupent des *timucuha* racontées aussi bien par des hommes que par des femmes. A ce propos, plusieurs chercheurs estiment que la « spécialisation » féminine ne s'est vérifiée que récemment (Lacoste-Dujardin 1970, p. 24 ; Virolle et Titouh 1982, p. 206). L'ambiance « classique » des narrations est celle d'une soirée dans un cercle de femmes et d'enfants et où une personne particulièrement compétente dans l'art du récit prend la parole, seule ou accompagnée d'autres conteuses.

Le genre *tamacahut* a une marque stylistique faite d'expressions standardisées d'introduction et de conclusion comme : « *Macahu. Rebbi a t yesselhu, a t yeedel am-saru !* » (Un conte. Dieu le rende plaisant, qu'il le rende semblable à un galon !) ; « *Tamacahut -iw lwad elwad ; hkr̥y-t-idd i-warraw l-leḡwad. Nekkni ad ay yeefu Rebbi ; uccann, a ten yeqqed Rebbi !* » (mon histoire a suivi le lit de l'oued ; je l'ai racontée à des fils de seigneurs. A nous, que Dieu pardonne, quant aux chacals, qu'Il les grille !) (Dallet 1967, p. 3, 27).

Ces formules d'entrée et de sortie indiquent un espace-temps narratif différent de l'espace-temps quotidien, à savoir : le temps et l'espace des débuts et de la fondation culturelle. La ritualisation de la narration (formules, interdictions de conter durant le jour...) semble préfigurer le passage d'un espace-temps à un autre comme risque de confusion par rapport à ce qui doit rester séparé (cf. Lacoste-Dujardin 1970, p. 23, 126 ; Virolle et Titouh 1982, p. 205-214).

L'espace-temps dans lequel les *timucuha* nous introduisent est surtout un passé indéterminé (*tella yibbw̥as yiwet ; yella yibbw̥as yiwen* : il était une fois une femme/un homme) et un espace qui ne nécessite pas de spécification : c'est *taddart*, *tamurt*, c'est-à-dire le « village » (et ses habitants), le « pays » (et ses gens) par excellence, la Kabylie. Et les personnages principaux, qu'ils soient hommes ou femmes, sont caractérisés par la différenciation des rôles familiaux et des activités économiques, par leur capacité « d'agir » : leur action est toujours exemplaire.

Le style oral allie les techniques gestuelles et vocales à un usage spécifique du langage : les changements de voix ou de tonalité expressive s'associent ainsi aux mécanismes de « narration » et de « vision ». Celui ou celle qui conte marque par la voix le suspens, les interrogations, la douleur, etc. (*akken cexxden wi-s-seb̥ea, yennayas : « A h h h »* : quand ils piquèrent le septième il dit : « A h h h »), et donne le rythme grâce à la répétition d'une action qui peut également être accompagnée d'un geste (*takurt teṭ t egr̥ib, neṭ t at teṭ t azzal, takurt teṭ t egr̥ib, neṭ t at teṭ t azzal* la pelote roulait, elle courait après, la pelote roulait, elle courait après) ; grâce aussi à la répétition de constructions syntaxiques (*ma čč̥r̥y-tent, amek ? ma ḡḡ̥r̥y-tent, amek ? si*



je les mange, qu'advient-il ? Si je les laisse, qu'advient-il ?). Une pause dans la voix accompagne la construction avec un indicateur de thème (*tameṭṭut-is*, *temmut* : sa femme, elle est morte) qui met en évidence les fonctions pragmatiques. Cette dernière construction, très courante dans les conversations, se retrouve de façon plus limitée dans les *timucuha*, indice peut-être de l'aspect littéraire de la langue utilisée, bien que proche de la langue quotidienne (Chaker).

Dans les *timucuha* racontées par des hommes, on retrouve des emprunts à l'arabe alors que dans les *timucuha* racontées par des femmes la langue se caractérise par la présence d'archaïsmes.

Les *timucuha* recueillies au cours du vingtième siècle se distinguent par leur « actualisation », c'est-à-dire par l'introduction aussi bien de nouveaux termes et nouvelles situations (*yewqem idebsiyen i-tmacint-eni-ynes*, *ara tet-γ-eni* : il mit des disques sur son appareil qui se mit à chanter ; *efk-iyi-d aṭ aksi ad merrheṭṭess* : donne-moi une automobile pour me promener), que par certaines modifications de la logique narrative, là où n'est plus comprise ou suivie, par exemple, la primauté des liens patrilinéaires qui est impliquée par la demande de mise à mort de la mère (cf. Dallet 1963, p. 108 ; Lacoste-Dujardin 1970, p. 38) ou par la nécessité indispensable d'une progéniture masculine (*ma d arrac ur yesei ara ...lameena ...yesea idulan el-leali amm-arraw-is* : des fils, il n'en avait pas... mais... il eut de bons gendres [qu'il traita] comme ses fils) (Dallet 1963, p. 11, 15, 188).

À propos de la structure du récit, prenons comme exemple des *timucuha* qui posent le problème créé par la mort de la mère et par une belle-mère s'insérant dans la famille : les différentes versions de *tafunast iqujilen* (la vache des orphelins), de *ljemea n-essarij* (les deux Ali), *Mummuc aderyal iteṭṭen medden* (Mummuc, l'aveugle anthropophage). De toutes ces versions se dégage l'impossibilité d'une cohabitation – belle-mère, orphelin(e)s – axée sur l'opposition des enfants de la belle-mère et des enfants orphelins (par rapport à la « nourriture » quand il s'agit des garçons, par rapport à la beauté, à la « fertilité », quand il s'agit des filles). Il en résulte l'éloignement des orphelins-orphelines de la maison paternelle. Un enchaînement serré d'actions et de dialogue est ce qui conduit au dénouement du problème : hors des limites familiales et du village, ces personnages démontrent, durant le parcours, qu'ils sont capables d'agir, et ils prennent possession de leur maison. Un grand nombre de textes donne aussi comme solution au problème le meurtre de la belle-mère.

Dans les différentes versions des *timucuha* citées, quand l'orpheline est présente (ou avec un frère orphelin ou elle-même cadette de sept sœurs), elle est signalée de manière positive et elle devient le personnage qui fonde un foyer dans un espace autre que celui du départ (maison et village paternels), grâce au mariage, au rôle maternel, à la préparation des repas.

Par contre, la belle-mère est dépeinte négativement : elle perçoit ses beaux-enfants exclusivement à travers sa jalousie, et elle agit contre eux, leur refusant la « bonne » nourriture, attendant à leur vie, menaçant parfois le « père » de le quitter, tout en l'incitant contre ses propres enfants.

De façon plus générale, il faut signaler que les personnages féminins sont souvent les héros des *timucuha*. On les découvre très « actifs » ; ils mettent ainsi en cause le rôle de victime et la perception marginale du monde féminin dans ce genre littéraire.

La relation entre récit et contexte social est problématique : est-il approprié de considérer les *timucuha* comme « miroir » de la société dans laquelle ils ont été produites ? En accord avec les approches actuelles à ces problèmes, il convient de les considérer comme *élaboration* et *construction* du « réel » (cf. Finnegan 1992, p. 33-34 ; 125-131). C'est ainsi que les *timucuha* qui présentent la relation entre belle-mère et beaux-enfants parlent d'un problème social se rapportant à la structure patrilinéaire de la famille en Kabylie. Toutefois, le caractère négatif de la belle-

mère, qui revient constamment dans les récits, est plus un modèle littéraire qu'un reflet de la réalité. Un modèle qui « construit » une réalité bien définie et qui oriente des expériences individuelles différenciées. Voyons, par exemple, dans le commentaire d'un proverbe (F.D.B. 1955, 48 : 6), l'autre côté du problème : le « contre-chant » d'une belle-mère se plaignant de l'ingratitude d'une belle-fille élevée « comme une fille » : *kra xedmey n-elxir yuqal d ixmir* : tout ce que j'ai fait de bien, m'est rendu en mal (cf. Merolla 1993).

En outre, il faut tenir compte des caractéristiques du genre littéraire. Si on devait considérer les *timucuha* simplement comme miroir du réel, on remarquerait une contradiction : s'aventurent dans l'espace « externe » des personnages féminins, ce qui est contraire aux conventions sociales qui veulent que les femmes ne voyagent pas seuls ou soient limitées à l'espace domestique.

Un tel « voyage » dans le récit répond plutôt à la tradition littéraire du genre *tamacahuɣ* où plusieurs personnages humains et non humains, féminins et masculins ont un rôle déterminé et caractérisé par le déplacement. Le « voyage » en dehors de l'espace familial et l'espace du village, que l'on trouve souvent dans les *timucuha*, a été lu comme une sorte d'initiation, de passage nécessaire à l'affirmation des valeurs culturelles.

Les *timucuha* sont encore aujourd'hui largement racontées et appréciées en Kabylie, malgré la présence de moyens de communication de masse tels que la radio et la télévision. Au sein des communautés kabyles émigrées en France, les *timucuha* sont aussi racontées, même si elles sont modifiées, autant dans leur contexte ou dans la finalité de production que parfois dans les récits même (cf. Lacoste-Dujardin 1970, p. 24-25 ; S.A.H.Y.K.O.D. 1987, p. 5-10 ; Decourt 1991). On peut se demander si la vitalité des *timucuha*, en Kabylie et en émigration, est due à un prestige renouvelé que la production orale a trouvé dans le cadre de la problématique de l'identité culturelle kabyle et berbère aujourd'hui.

### **La production écrite**

Les premières productions écrites en kabyle datent de la première moitié du siècle : on trouve des versions de *timucuha* dans le *Recueil des compositions, Brevet de langue kabyle* (1913) attribués à Boulifa (Lacoste-Dujardin 1979, p. 86) et dans *Les Cahiers de Belaïd* (1963) écrits par Belaïd At Ali.

Les deux auteurs cités ont offert des versions personnelles de *timucuha* et des descriptions « ethnographiques » sur la vie en Kabylie (cf. Boulifa 1913). Leurs textes narratifs présentent des changements dans le style et dans la logique narrative par rapport aux versions orales. En ce qui concerne le style, des subordonnées et des formes indirectes sont utilisées alors qu'elles étaient absentes ou rares dans les contes oraux. Les versions du *Recueil* ne présentent aucune formule d'introduction ou de conclusion et, en tant que textes d'étude, elles sont souvent brèves. Les textes de Belaïd At Ali, au contraire, comportent les formules et s'étendent sur les dizaines de pages.

Par rapport à la logique narrative, on remarque des modifications dans la référence aux différents contextes de production ou par les commentaires.

Par exemple, en comparant une version orale et une version écrite d'une même histoire, Lacoste-Dujardin (1979) souligne que, si la version orale est axée sur la fécondité et l'agrandissement de la famille, la version écrite dans le *Recueil*, au contraire, est ancrée dans un système d'investissement de production et d'accumulation de fonds. Dans les versions de Belaïd At Ali, les commentaires, les diversions et descriptions qui naissent d'un événement d'un récit sont particulièrement intéressants. Dans *tafunast iqilen*, le fait que les deux orphelins soient un garçon et une fille, porte à une digression sur la différence entre avoir un fils et avoir

une fille, et donne lieu aussi au commentaire négatif du Narrateur sur un dicton « anti-féminin » et sur les femmes qui « préfèrent avoir des fils », et enfin, amène à l'affirmation que l'orpheline était de toute façon appréciée par ses parents.

Récemment des *timucuha* écrites en kabyle (Chemime 1991) ont été publiées en Algérie où il est possible, par ailleurs, de trouver des versions destinées aux enfants comme *Inisi Uhric*, *Tadyant n uş-eqqad*, *Tamacahuţ n Belkejjud*, le dernier texte en forme bilingue kabyle-arabe.

Il convient de mentionner également que le « passage à l'écrit » s'est réalisé aussi bien par la transcription du kabyle que par l'utilisation du français : de nombreux écrivains ont donné en français une version personnelle de *timucuha* très connues (Amrouche 1966 ; Feraoun 1953 ; Mammeri 1980 a/b ; Oussedik 1985) ou ils ont utilisé des thèmes, des personnages ou la forme narrative des *timucuha* dans d'autres genres littéraires écrits en français (Fares 1972, 1974 ; Feraoun 1954 ; Lebki 1989 ; Touati 1985).

Moins d'authenticité a été attribuée aux *timucuha* orales recueillies vers la moitié du siècle (F.D.B./Dallet) et aux *timucuha* écrites. Cependant : si de telles versions composées par des auteurs qui appartiennent à la chaîne de la transmission orale sont vues dans le contexte historique des changements à la suite de la colonisation et de l'indépendance, il s'agit alors « d'authentiques » productions littéraires kabyles. Et les transformations de style et/ou de structure, « le passage à l'écrit » du kabyle ou l'appropriation d'une autre langue, sont signes de la vitalité d'une production littéraire qui a fortement réagi aux pressions de l'histoire.

D. MEROLLA

#### BIBLIOGRAPHIE

- AMROUCHE T., *Le grain magique*, Paris, 1966.
- BASSET H., *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920.
- BELAÏD Ali, DALLEY J.M. et DEGEZELLE J.L., *Les cahiers de Belaïd* ; I : textes, II : trad., Fort National, 1963/1964.
- BEZZAZI A., *Étude de contes populaires oraux d'expression berbère de l'Orient marocain. Contribution à une sémiotique des cultures, 3<sup>e</sup> cycle*, EHESS, 1986.
- BOUNFOUR A., « La parole coupée. Remarque sur l'éthique du conte », *Awal*, 2, 1986, p. 98-110.
- BOULIFA (Amarou Saïd), *Méthode de langue kabyle*, 2<sup>e</sup> année, Alger, 1913.
- BRETEAU Cl.H., et ZAGNOLI N., « Enterré vivant le jour de ses noces ! Essai méthodologique », *LOAB* 13, 1982, p. 1-17.
- CALAME-GRIAULE G., *Langage et cultures africaine : essais d'ethnolinguistique*, Maspéro, 1977.
- CALAME-GRIAULE G., *D'un conte... à l'autre : la variabilité dans la littérature orale*, CNRS, 1990.
- CALAME-GRIAULE G. et BERNUS E., « Il gesto narratore e la sua immagine », *La ricerca folklorica* 2, 1980, p. 15-25.
- CHAKER S., *Une décennie d'études berbères (1980-1990). Bibliographie critique*, Éditions Bouchène, Alger, 1992.
- CHEMINE M., *Adar iteddu s azar (la marche vers les racines)*, Algérie, 1991.
- DALLEY J.M., *Contes kabyles inédits*, Fort National, 1963/1967/1970.
- DECOURT N., « Grand-mères, mères et filles au miroir des contes », *Migrants-formations*, 84, 1991, 149-158.
- DELHEURE J., *Contes et légendes berbères de Ouargla. Tinfusin*, La Boîte à Documents, 1989.
- DERMENGHEM E., *Contes kabyles*, Alger, 1945.
- DJAOUTI F., *Contes algériens berbérophones. Transcription, traduction et analyse de récits oraux cherchellois, thèse de 3<sup>e</sup> cycle*, Toulouse, 1984.
- DJAOUTI F., « Approche de la performance en littérature orale », *Question de méthode en tradition orale*, URASC, Oran, 1991, p. 54-66.
- F.D.B., 1955, 48.
- FERAOUN M., *Jours de Kabylie*, Paris, 1954.
- FINNEGAN R., *Oral Traditions and the Verbal Arts*, London/New York, 1992.
- FROBENIUS L., *Völkermärchen der kabylen*, Jean, 1921-22.

- GALAND-PERNET P., « Remarques sur la langue de la narration dans le conte berbère : les éléments de démarcation de discours », *GLECS*, 1983, p. 591-606.
- GALAND-PERNET P., « La démarcation dans l'agencement du conte oral », *SILF-Sorbonne*, 1984.
- LACOSTE-DUJARDIN C., *Le conte kabyle. Étude ethnologique*, Maspéro, 1982.
- LACOSTE-DUJARDIN C., « Ogresse berbère et ogresse corse : images de la femme méditerranéenne », *G.I.C.S.A.S.E.M.*, vol. I, Istituto Universitario Orientale, Naples, p. 379-389.
- LACOSTE-DUJARDIN C., « Discours social et contexte de production », *LOAB*, 10, 1979, p. 85-102.
- LAOUST-CHANTRÉAUX G., *Kabylie côté femmes, la vie féminine à Aït Hichem 1937-1939*, Paris, 1990.
- LEBKIRI M., *Une étoile dans l'œil de mon frère*, Paris, 1990.
- LEGUIL A., *Contes berbères du Grand Atlas*, Edicef, 1985.
- LEGUIL A., *Contes berbères de l'Atlas de Marrakech*, L'Harmattan, 1988.
- MAMMERI M., *Poèmes kabyles anciens*, Paris, 1980.
- MAMMERI M., *Macaho ! Contes berbères de Kabylie*, Paris, 1980.
- MAMMERI M., *Tellem chaco !* Paris, 1980.
- MEROLLA D., « Stepmothers and motherless girls in narratives from Kabylia (Algeria) : oral and written productions », *Women's Movement, History and theory*, by J.G.M. De Bruijn, L.D. Derksen, I. Hoeberichts, England, 1983.
- MOUHSINE-AJJOL Kh., *Le conte berbère marocain : analyse-sémiopragmatique*, thèse nouveau régime, Toulouse II, 1992.
- MOULIÉRAS A., *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris, 1983.
- OUSSEDIK T., *Contes populaires*, Alger, 1985.
- PEYRON M., « Le hérisson (son rôle dans la littérature orale du Maroc) », *Encyclopédie berbère*. Édition provisoire, cahier n° 30, 1982.
- PEYRON M., « An unusual case of bride quest : the maghrebien "Lunja" tale and its place in universal folklore », *langues et littératures* 5, Rabat, 1988, p. 49-66.
- Recueil de Composition*, Alger, 1913.
- S.A.H.Y.K.O.D., *Lundja, Contes du Maghreb*, Paris, 1987.
- SAVIGNAC P., *Contes Berbères de Kabylie*, Montréal, 1978.
- TOUATI F., *Le Printemps désespéré*, Paris, 1985.
- VITROLLE-SOUBES M., et TITOUH-YACINE T., « Initiation et imaginaire sociale en Kabylie », *L'ethnographie*, LXXVIII, 87-88, 1982, p. 189-225.

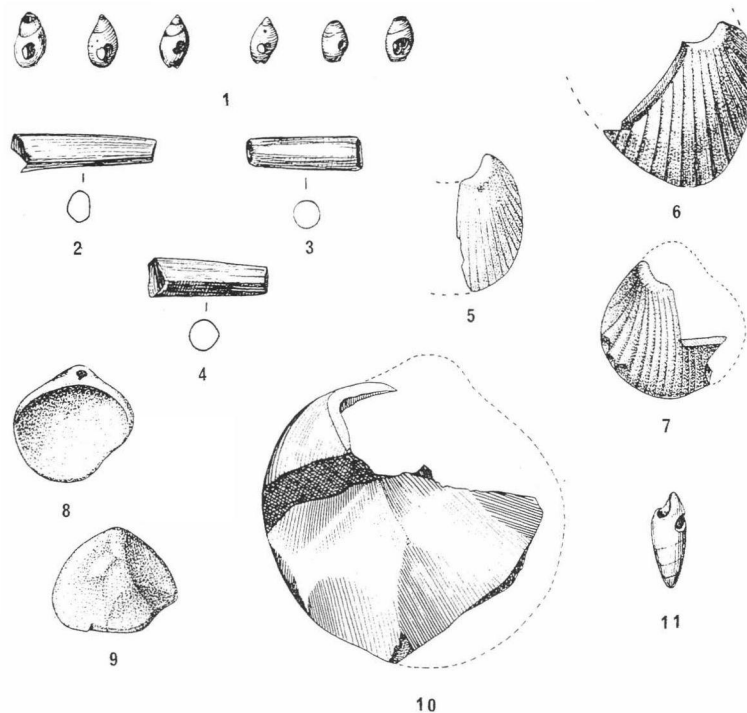
## C92. COPTÉ (voir Apparemment du Berbère)

## C93. COQUILLAGES

Les coquillages, par la richesse de leurs coloris, l'éclat de leur nacre, ont très tôt exercé un grand attrait sur les hommes préhistoriques de l'Afrique du Nord, comme ailleurs.

Ibéromaurusiens et Capsiens qui se nourrissaient surtout du produit de leur cueillette et du ramassage de coquillages marins ou d'escargots terrestres ont évidemment recherché parmi ces éléments de leur alimentation une bonne part de leurs objets de parure.

Parmi les scaphopodes, les dentales sont très fréquents dans les sites ibéromaurusiens où ils se retrouvent d'une extrémité à l'autre du Maghreb, alors qu'ils sont quasiment absents des gisements capsiens, à une exception près. Ils seront de nouveau très fréquents durant le Néolithique. Il est vraisemblable que ces coquilles étaient enfilées sur un lien qui passait par le conduit longitudinal naturel car aucun élément ne porte de perforation transversale. L'usage des dentales s'est maintenu jusqu'aux temps historiques : à l'époque punique, ils figurent parmi les amulettes que les parents déposaient dans les urnes renfermant les cendres de leurs enfants (Cintas, 1946).



Coquillages divers ayant servi d'objets de parures des niveaux ibéromaurusiens de la grotte Rassel (Chenoua, Algérie). Dessin Y. Assié

Le lamellibranches ont fourni un vaste champ de récolte pour les hommes préhistoriques. Parmi eux, les pétoncles, les plus communs des coquillages qui peuvent être ramassés sur la plage, sont très souvent perforés naturellement, ce qui facilitait bien sûr leur utilisation comme pendeloques. Ils sont fréquents dans les sites ibéromaurusiens et certains ont même subi un aménagement par abrasion de la valve comme dans la grotte Rassel ou celle de Tamar Hat (Brahimi, p. 73, fig. 27). Présents dans le Capsien, leur emploi se généralise durant le Néolithique : Damous el Ahmar\* par exemple (Roubet, 1979, p. 323) ou les grottes de la région d'Oran qui ont livré de nombreux fragments de coquilles repolis et aménagés (Camps-Fabrer, 1960).

Les pecten, communément appelés coquilles Saint-Jacques sont en revanche très rares : un dans la grotte Rassel (Ibéromaurusien) et un autre néolithique. Les puniques les ont utilisées comme palettes à fard.

Un seul exemplaire de spondyle provient du site de La Mouillah, éponyme de l'ibéromaurusien.

Les cardiums eux, sont plus fréquents et se trouvent dans quelques sites ibéromaurusiens et néolithiques mais jamais, jusque là, il n'en a été trouvé dans le Capsien.

Les Gastéropodes sont, de loin, les plus intéressants.

Les patelles, fréquentes dans les sites littoraux ont très rarement été perforées.

Les troques apparaissent dans le site capsien supérieur de Bekkaria (région de Tébessa) et sont au nombre de quatre. : ils sont grossièrement perforés.

Les turtitelles sont bien représentées dans l'Ibéromaurusien et dans le Néolithique : leur perforation est obtenue par abrasion.

Quelques rares pourpres et murex sont signalés.

Les columbelles sont très répandues depuis le Capsien jusqu'au Néolithique. Leur grande extension vers l'intérieur du Maghreb s'explique par le fait que leur coquille très résistante a pu facilement être échangée par les populations vivant sur le littoral et qui de ce fait pouvaient la considérer comme de moindre valeur. Dans le site capsien supérieur de Medjez II, El-Eulma, quatre coquilles de *columbella rustica* ont été perforées et contiennent de l'ocre à l'intérieur. Dans la grotte d'Achakar au Maroc, un crâne humain reposait sur un lit de petits coquillages parmi lesquels des *Columbella rustica*, *Cassis saburon* et *Tapes decussatus* étaient mêlées à des moules communes. Plus tard, ces coquilles feront l'objet d'un commerce plus important encore, à l'Âge du bronze en particulier.

Vingt-neuf coquilles de *Rumina decollata* encore remplies d'ocre rouge ont été trouvées dans l'escargotière de Medjez II (Camps-Fabrer, 1975).

Parmi les nasses, les *Nassa gibbosula* sont surtout connues en Méditerranée orientale (Grande Syrte jusqu'en Asie Mineure). Elles ont été utilisées par les Capsiens et les Néolithiques, à une exception près (site ibéromaurusien de l'oued el-Akarit, Tunisie). L'intérêt suscité par cette petite coquille est attesté par le soin apporté à sa préparation. Si certaines d'entr'elles sont simplement perforées, soit par fracture de la bosse du dernier tour de la spire, soit par l'action d'un perçoir de silex, le plus souvent, elles sont abrasées très longuement jusqu'à la columelle. Il semble qu'ainsi, on ait voulu couper la coquille. Deux véritables ateliers de préparation de nasses coupées ont été trouvés, l'un à l'oued-el-Akarit, l'autre à Ain el-Hadj Amar Tilhemit (est du chott Fedj-Fedj). Ces nasses coupées devaient être cousues ou collées sur des vêtements de cuir et l'on peut rapprocher leur usage de celui des cauris. Interprétées comme des symboles de fécondité par Avnimelech, E.-G. Gobert (1952) s'est élevé contre cette interprétation, remarquant que les cyprées rouges vivant dans les mêmes eaux n'ont pas été utilisées. Soulignons cependant que leur rareté leur confère un plus grand prix et que cette coquille, plus que toute autre devait contenir des vertus prophylactiques très grandes pour avoir été si soigneusement aménagée.

#### *Les cyprées, porcelaines ou cauris*

Ces coquillages ont toujours été très recherchés et le sont encore aujourd'hui. Une centaine d'espèces fossiles ont été décrites. Les deux espèces les plus répandues sont *Cypraea moneta* et *Cypraea annulus*. Présentes dans l'Ibéromaurusien et le Capsien typique, elles seront plus fréquentes au Néolithique.

Quelle signification doit-on donner à ces coquillages ? Plusieurs hypothèses ont été avancées : Murray en 1939 y voit l'image d'un œil ; il est évident que le cauri placé horizontalement évoque bien l'image de l'œil mi-clos. Mais quand ces coquilles sont perforées à une extrémité de la fente, le port est obligatoirement vertical. Le cauri alors n'évoque plus un œil mais une vulve. Après une très longue analyse de ce symbole sexuel à travers l'ethnographie berbère et africaine surtout, E.-G. Gobert conclut que ce coquillage se range « parmi les images que l'homme préhistorique a multipliées dans un but prophylactique et qui symbolisaient ou représentaient le sexe des femmes parce que de celui-ci émanent des forces redoutables pour l'homme lui-même autant que pour les esprits, les démons qui nous assiègent ». Elles ont pu aussi revêtir une signification bénéfique de fécondité. Ce phylactère se retrouve fréquemment dans les dolmens nord-africains et les cyprées trouvées à Roknia et Bou Nouara proviennent de l'Océan indien.

Les femmes berbères accrochent souvent au cou de leurs enfants parmi d'autres amulettes, des coquilles variées. Tel ce collier d'un enfant kabyle constitué « de boutons de tunique, de perles de verre, d'une petite clé de valise, d'un soc de charrue miniature, de noyaux de dattes intercalés avec des coquilles de *Pectunculus violascens*, une *Columbella rustica*, des *Trochus*, une canine de chien et plusieurs



Conque (*Triton nodiferus*) du gisement épipaléolithique d'El Omara (ex-Champlain), Algérie  
(Photo M. Bovis)

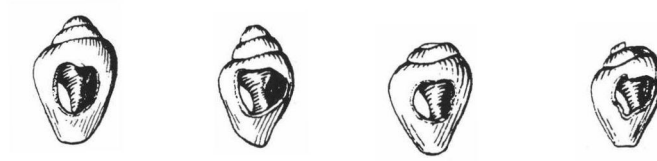
cauris » (de Villettes, 1957). Les interprétations données par les femmes kabyles concernant ces cauris sont variables. L'une d'elles interrogée par un cousin servant d'interprète à J. de Villettes répondit que le cauri est appelé *tabelkunt*, la chienne, parce qu'il garde le bébé comme une chienne. Aucune allusion n'est donc faite au symbole sexuel renfermé dans le cauri, mais la femme d'Aourir s'adressant à un homme de sa famille a, peut-être par pudeur, volontairement passé sous silence cette signification. Notons cependant que dans ce même village d'Aourir, les cauris sont utilisés pour protéger les animaux domestiques particulièrement précieux, surtout les vaches et parfois les brebis. Une autre interprétation fournie par un marabout affirmait qu'on trouvait les cauris dans l'oreille des poissons et qu'on les faisait porter aux enfants pour éviter qu'ils ne pleurent. Dans l'Ahaggar, il n'est pas rare que les cauris remplacent dans le *khomessa* les cinq éléments en argent qui décorent ce bijou. Celui-ci acquiert ainsi un double pouvoir, celui conféré par le chiffre cinq et celui renfermé dans le cauri.

Ainsi, les coquillages, dès les temps épipaléolithiques ont été largement utilisés comme objets de parure par les hommes préhistoriques du Maghreb. Ils semblent bien, pour certains d'entr'eux du moins, avoir été chargés de pouvoirs prophylactiques et apotropaïques qu'ils conserveront dans tout le monde berbère où ils sont encore couramment employés...

#### BIBLIOGRAPHIE

- BRAHIMI C., *L'Ibéromaurusien littoral de la région d'Alger*. Mém. XIII du CRAPE, Paris, AMG, 1968.  
CINTAS P., *Amulettes puniques*. Publ. de l'Inst. des Hautes études de Tunis, vol. I, 1946.  
CAMPS G., « Le coq et la coquille ». *Bull. archéol. du comité des Travaux hist. et scient.* Nlle série, 22, Afrique du Nord, 1987-1988, p. 35-61.





Colombelles du gisement capsien supérieur de Medjez II (dessin Y. Assié)

CAMPS-FABRER H., « Parures des temps préhistoriques en Afrique du Nord », *Libyca*, t. VIII, 1960, p. 9-218.

CAMPS-FRABER, *Un gisement capsien de facies sétifien. Medjez II, El-Eulma (Algérie)*. Études d'Antiquités africaines. CNRS, Paris, 1975.

GOBERT Dr E.-G., « Le pudendum magique et le problème des cauris ». *Rev. africaine*, t. XCV, 1751, p. 5-62.

VILETTES J., de. 1957. Un collier d'amulettes kabyle. *Rev. africaine*, t. CI, 1957, p. 381-387.

H. CAMPS-FABRER



Parure en coquillages de la Grotte du Midi (Oran). Néolithique (Photo M. Bovis)

## C94. COQUILLE D'ŒUF D'AUTRUCHE

L'œuf d'autruche est d'une taille considérable puisqu'il pèse environ 1,500 à 2 kilogrammes : il représente environ le poids de 24 œufs de poule et ses dimensions moyennes sont de 15 × 25 cm.

La valeur nutritive de l'œuf d'autruche est donc très importante, vu sa grande taille. Pour consommer la matière organique, les hommes préhistoriques perforaient préalablement avec beaucoup de soin la coquille, généralement épaisse de 2 millimètres : celle-ci en effet était très précieuse. L'orifice était aménagé sur l'un des bouts de l'œuf ou sur le flanc de l'ellipsoïde. Chez les touaregs, alors que les nobles s'abstenaient d'en manger, les esclaves les appréciaient beaucoup en omelette ou cuits sous la cendre, les coquilles pouvant servir ensuite de récipients à beurre.

Observons les femmes bochimanes ou Hottentotes partant puiser l'eau : après avoir réuni plusieurs coquilles dans un filet de cordelette, elles se dirigent vers le point d'eau le plus proche ; recueillant l'eau à l'aide d'un roseau, elles la versent dans les coquilles dont l'orifice est fermé à l'aide d'une touffe d'herbe tassée, de la résine ou d'un coquillage. Il est aisé d'imaginer les femmes capsiennes ou néolithiques se rendant, dans des conditions analogues, à la source la plus proche lorsqu'on évoque les palabres des femmes kabyles et chaouias près des sources et le rôle que cette tâche joue dans leur vie.

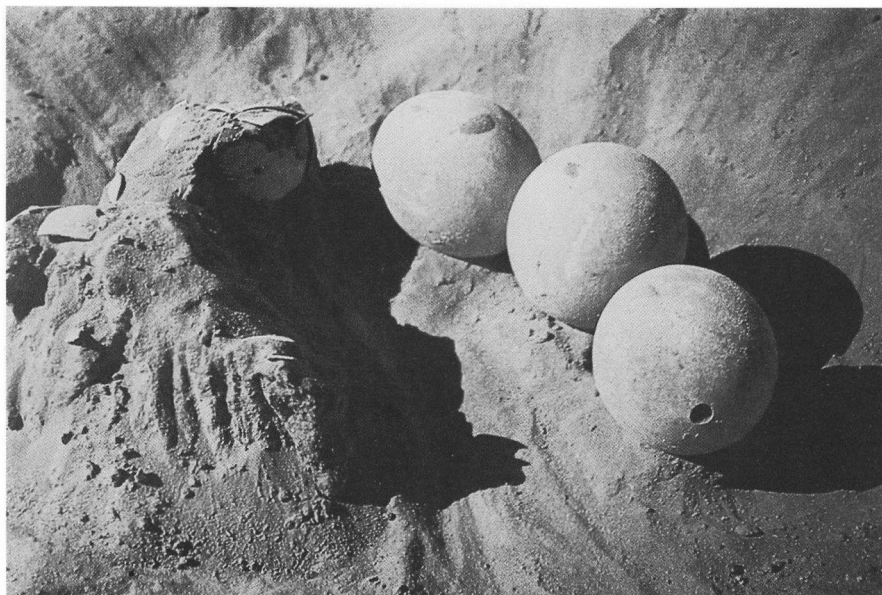
Entière, la coquille servait de *bouteille*, comme les calebasses encore actuellement en Afrique : quelques sites préhistoriques ont livré plusieurs coquilles perforées et bien rangées les unes à côté des autres : dès l'Épipaléolithique, à Hassi Mouillah, ou durant le Néolithique : à Bordj Mellala, et dans la grotte du Damous el-Ahmar, (région de Tébessa).

Comme chez les Bochimans, les œufs d'autruche devaient servir aussi de *biberon*.

Une utilisation non plus seulement domestique des œufs d'autruche apparaît cependant dès les temps préhistoriques. Nous n'en voulons pour preuve que la découverte d'un œuf entier dans une escargotière capsienne dite du Kilomètre 3 200 près de Tébessa. Un système complexe de perforations affecte les deux pôles de l'œuf. À la partie supérieure, l'ouverture est ceinturée d'une couronne de petites perforations. La même couronne existe à la base démunie d'ouverture : enfin, deux lignes de perforations sont disposées symétriquement sur le tiers supérieur de la panse de part et d'autre de l'ouverture. On reconstituera d'autant plus facilement l'aspect primitif d'un tel récipient qu'il existe encore au Tchad où une calebasse de même dimension remplace le plus souvent la coquille : la couronne qui ceinture l'ouverture sert de point de fixation à un col étroit en vannerie fine, les rangées de perforations sur la panse permettent d'accrocher les anses en cordelettes. Le rôle de la couronne inférieure de perforations est moins immédiatement perceptible ; il faut imaginer qu'un pied en vannerie, symétrique du col, était fixé au fond du récipient suivant le même procédé. Cette pièce unique n'a d'équivalent ni dans les autres sites capsiens ni dans le Néolithique de tradition capsienne. La multiplication des perforations, bien que celles-ci aient pu éventuellement être colmatées par les liens qui les traversaient ne convient pas apparemment au transport de liquides.

### Les décors

Les coquilles étaient décorées d'incisions : motifs géométriques durant l'époque capsienne puis figuratifs au cours du Néolithique. Souvent répartis autour de l'orifice dans un but prophylactique évident, ces décors sont très variés : lignes divergentes, croisillons, chevrons, quadrillages, hachures, traits scalariformes, pectinés ou ciliés ; les décors curvilignes sont moins fréquents : arcs, festons, de même que les punctiformes qui deviennent plus ou moins complexes et permettent



Coquilles perforées pour servir de bouteilles. Gisement néolithique de Bordj Mellalla  
(Photo J. Trécolle)

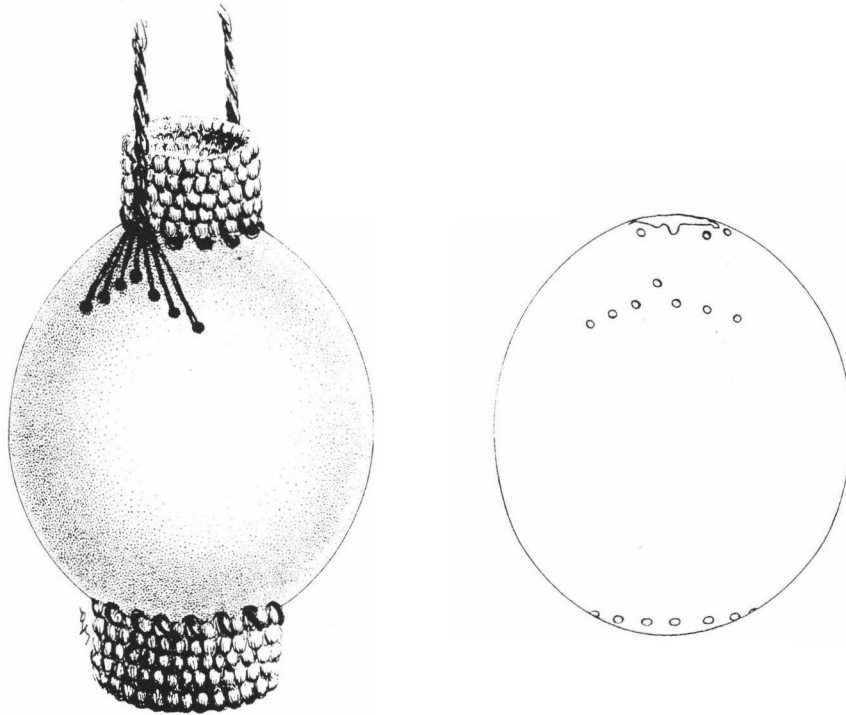
de suggérer la présence, dès le Capsien, de décors figuratifs dont les fragments ne permettent pas d'assembler les différentes pièces du puzzle. Il est intéressant de noter qu'au Proche Orient dans les gisements méridionaux du Natoufien, on retrouve parfois des décors analogues à ceux du Capsien. A partir du Néolithique, en revanche, l'art animalier sur test d'œuf d'autruche est bien attesté, depuis Redeyef en Tunisie, jusqu'à Taulet, région du Cap Juby, Sud marocain, celle du Rio de Oro, où une très belle antilope gravée a été recueillie, en passant par le gisement de Tarentule III dans l'erg Igoudi. Les Bochimans décoreront aussi leurs œufs de motifs géométriques.

A mesure du bris accidentel ou volontaire, la coquille pouvait servir de *coupe*, surtout à partir du Néolithique et ceci est attesté par le fragment peint à l'intérieur provenant de l'oued Mengoub. : la surface interne avait été enduite d'ocre rouge ; l'artiste a ensuite finement tracé au silex une figure de bovidé couché. Puis la couleur dépassant la silhouette a été enlevée. Cette technique révèle donc l'application d'ocre associée à la celle de la gravure qui prévaut largement dans les décors.

L'œuf d'autruche servait enfin à la confection de *disques*, de *fragments biseautés*, de quelques rares *pointes de flèches*, de *peignes*, qui servaient à décorer la céramique et surtout de rondelles d'enfilage destinées à la parure ou à servir de monnaie d'échange.

### **Les rondelles d'enfilage en test d'œuf d'autruche**

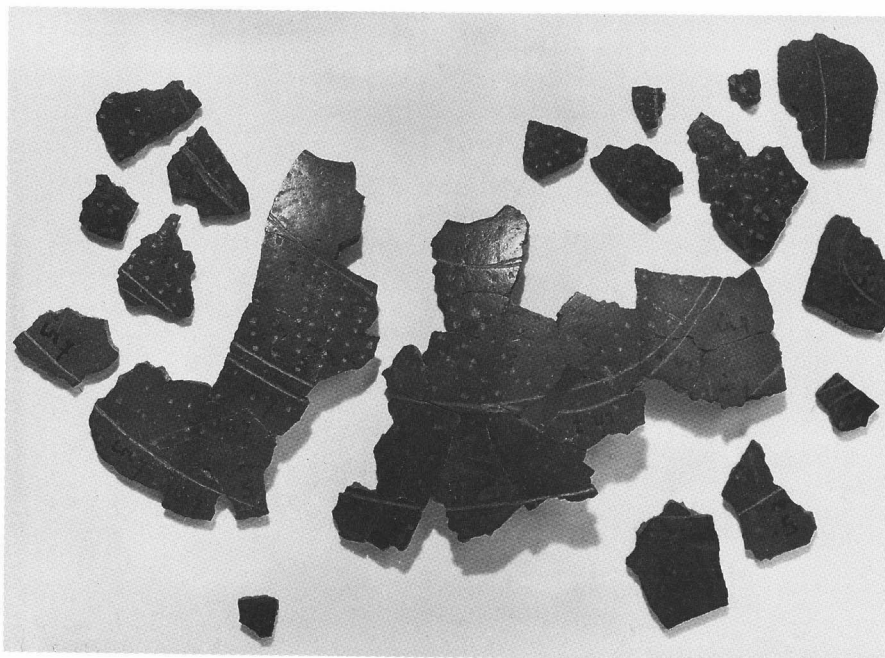
Au Capsien, celles-ci sont rares et étaient fabriquées une à une. C'est grâce à des rapprochements ethnographiques avec les méthodes artisanales des Bochimans



Coquille perforée du KM 3 200 de Tébessa et reconstitution du récipient (Dessin Y. Assié)

qu'a pu être réalisée la reconstitution de la fabrication des rondelles d'enfilage en test d'œuf d'autruche au Néolithique. Il s'agit d'abord de réduire en menus fragments les tests provenant d'une coquille brisée; chaque fragment est alors perforé, à l'aide d'un foret à mouvement de pompe. La perforation est pratiquée successivement sur une face puis sur l'autre. Durant le Néolithique, la présence de pierres à rainure permet de penser que certaines d'entre elles ont servi au calibrage des rondelles d'enfilage. Comme le font encore actuellement les Bochimans, les rondelles, grossièrement arrondies, étaient enfilées sur un tendon alternativement avec de petits disques de cuir. Sur le boudin ainsi obtenu était promené longuement la rainure d'une pierre qui donnait progressivement à l'ensemble un contour circulaire. Un atelier de fabrication de rondelles d'enfilage en test d'œuf d'autruche a été retrouvé dans le gisement « Les perles » aux environs de Bordj Mellala, près d'Ouargla... Trentes ébauches à bord grignoté, de forme arrondie ont un diamètre moyen d'un centimètre; déjà arrondies elles ne portent pas encore de perforation: seul le contour est grignoté, une seule offre une amorce de perforation sur la partie interne de la coquille, 4 sont perforées. Il existe aussi des ébauches à contour non grignoté déjà perforées préalablement. Il faut y ajouter trente-huit rondelles terminées dont les dimensions varient de 4 à 12 mm.

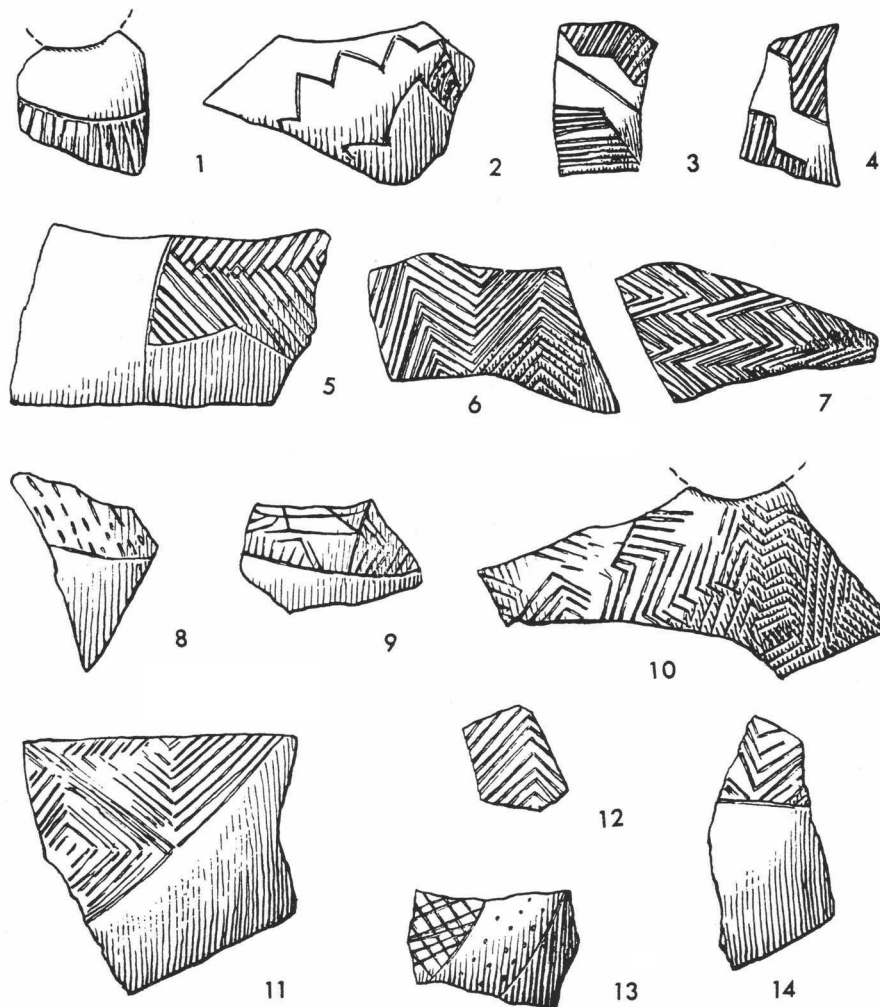
Ainsi, les rondelles bien calibrées pouvaient-elles servir d'éléments d'enfilage pour la confection de colliers où l'alternance de grains de couleur naturelle et de rondelles brunies par l'action du feu permettait d'obtenir des effets décoratifs variés. Mais ces rondelles n'ont pas dû servir uniquement à la parure, comme les cauris elles ont pu, à certaines époques, servir de monnaies.



Fragments de coquilles décorées du Hamda (Tunisie). Capsien supérieur (Photo M. Bovis)



Fragments de coquilles décorées du Damous el Ahmar. Néolithique (Photo M. Gast)



Décors sur coquilles de divers gisements du capsien supérieur de Tunisie. 1 à 7 : El Mekra. 8 et 9 : Hafaza Sghira. 10 : Henchir Sed el Ihoud. 11 à 14 : Aïn Aachena (Dessin Y. Assié)

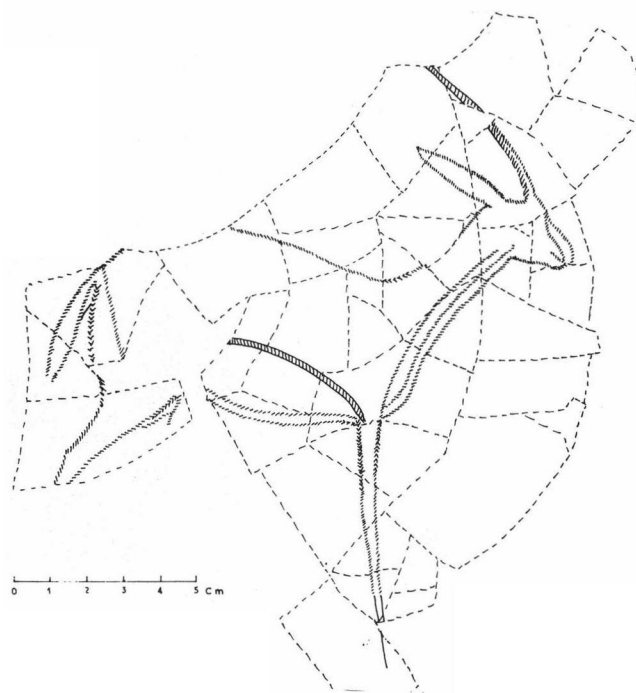
### **Fonctions funéraires de l'œuf d'autruche**

A mesure que l'on avance dans le temps, l'œuf d'autruche perd son rôle utilitaire au profit de fonctions funéraires. Durant l'époque protohistorique, l'emploi des œufs d'autruche n'est attesté que dans quelques tumulus ou bazinas. Son usage est plus répandu dans les tombes puniques.

Si l'usage des rondelles se raréfie dans les temps puniques – on ne les trouve plus que dans quelques tombes d'enfants – les Carthaginois transformaient les œufs en coupes ou en récipients. La tradition nord-africaine de l'ornementation des coquilles entières se retrouve durant la période punique. Mais les rebords des œufs, généralement coupés au trois quarts de leur hauteur et souvent agrémentés de dentelures, interdisent de leur attribuer un usage domestique. Ce sont des objets destinés à accompagner le défunt dans sa sépulture. Les découvertes archéologiques confirment les assertions de Pline (X, 2) sur la peinture et la gravure de ces coquilles. A Gouraya en Algérie, en Espagne à Villaricos, à Ibiça dans les Baléares et à Vulci en Etrurie, on retrouve les mêmes documents. Certains œufs puniques sont ornés de dessins gravés à la pointe ou au ciseau : rosaces, rubans, lignes ondulées, chevrons, palmettes, motifs végétaux stylisés, damiers s'assortissent quelquefois de figurations humaines (Gouraya), et même animales (représentation d'autruche en particulier à Gouraya). L'utilisation de la coquille d'œuf d'autruche est aussi connue dans certaines tombes sumériennes de Mari, en Mésopotamie.

Plus tard, l'œuf d'autruche fut suspendu dans les mosquées ou les marabouts. Ce caractère à la fois propitiatoire et magique de l'œuf d'autruche se retrouve dans certaines pratiques observées chez les Peuls où le dernier œuf d'une couvée sert à confectionner des charmes destinés à conserver dans la famille la force, la fortune et la gloire.

Ainsi, l'œuf d'autruche dont les usages sont multiples durant les temps préhistoriques, devient au cours des temps historiques un objet essentiellement cultuel ; son usage utilitaire disparaît complètement.

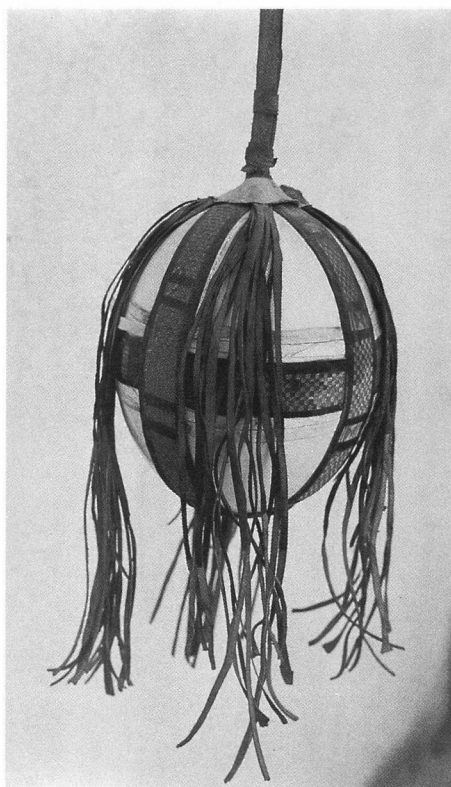


Antilope gravée sur une coquille de Tarfaya (Sud marocain). Recollage et dessin  
D. Grébenart.





Masque peint sur une  
coquille d'œuf d'autruche  
trouvé dans une tombe  
punique de Carthage  
(Photo Raepenbusch)



Montage d'une coquille  
d'œuf d'autruche dans une  
gaine de cuir. Porte-bonheur  
d'Agadez. (Photo M. Gast)

## BIBLIOGRAPHIE

- ASTRUC M., « Supplément aux fouilles de Gouraya », *Libyca Archéol. Epigr.*, t. II, 1954, p. 9-48.
- ASTRUC M., « Traditions funéraires de Carthage », *Cahiers de Byrsa*, t. VI, 1956, p. 29-80.
- AUMASSIP G., MARMIER F., TRECOLLE G., « Les gisements "Les perles" aux environs de Bordj Mellala (Ouargla) », *Libyca*, 1974, t. XXII, p. 145-156.
- BREUIL Abbé H. et CLERGEAU Dr., « Œuf d'autruche gravé et peint et autres trouvailles paléolithiques du territoire des Ouled Djellal (Sahara septentrional) », *L'Anthrop.*, t. XLI, 1931, p. 53-64.
- CAMPS-FRABER H., *La disparition de l'autruche en Afrique du Nord*, Alger, 1963, La Typo-Litho et J. Carbonel, 111 p.
- CAMPS-FRABER H., « Parures des temps préhistoriques en Afrique du Nord », *Libyca Anthropol. Préhist., Ethnogr.*, t. VIII, 1960, p. 9-218.
- CAMPS-FRABER H., *Matière et art mobilier préhistorique en Afrique du Nord et au Sahara*. Mém V du CRAPE, Paris, AMG, 1966, p. 297-386.
- CINTAS P., *Amulettes Poniques*, Publ. de l'Institut des Hautes Études de Tunis, 1946, t. I.
- GOBERT Dr E.-G., « Les grains d'enfilage en test d'œuf d'autruche », *Revue tunisienne*, nouvelle série, 1938, p. 19-32.
- HAMPATE BA A. et DIETERLEN G., « Texte initiatique des pasteurs Peul », *Cahiers de l'Homme. Ethnologie. Géographie. Linguistique*, Nouvelle série, 1961, I, p. 40.
- LERICHE A., « L'œuf en magie », *Notes africaines. Bull. d'information de l'IFAN*, n° 43, 1949, p. 80-81.
- MARMIER F. et TRECOLLE G., « Étude de l'industrie du gisement d'Hassi Mouillah. Région de Ouargla. I. L'œuf d'autruche », *Libyca*, t. XIX, 1971, p. 53-114.
- MOSCATI S., *I Fenici*, Venise, 1986, p. 456-463.

H. CAMPS-FRABER

## C95. CORAIL

### Le corail dans la bijouterie

Le corail est très commun sur les bijoux de Grande Kabylie qu'il rehausse de sa chaude couleur. Quoique d'origine animale, le corail est traité comme une pierre dure.

« Le corail est le squelette sur lequel vivent dans les mers chaudes et en colonies des petits polypes. Le support est composé principalement de carbonate de calcium, sous forme de calcite... de carbonate de magnésie... de traces d'oxyde de fer et... de matières organiques. Cette calcite est arrangée autour de l'axe central, en fibres radiantes. Servant de support et d'abri aux polypes qui le sécrètent, le corail est percé d'un très grand nombre de canaux qui se ramifient. Le corail rouge utilisé en bijouterie n'est pas un corail véritable, mais il provient d'un coelentéré du groupe des Alcyonides. » (L. Mozet, *Manuel de paléontologie animale*, 1948, p. 171).

Le poids spécifique du corail est de 2,6 à 2,7 et sa densité de 3,5. Il ne supporte ni la chaleur, ni le contact d'acides et fait effervescence à l'acide chlorhydrique. Il ne faut pas non plus le polir avec de l'huile, car il est poreux et l'huile en pénétrant pourrait altérer sa couleur. C'est pourquoi, après l'avoir découpé à l'aide d'une lime, les bijoutiers kabyles polissaient le corail à l'aide d'une pierre dure et fine, généralement un fragment de ponce dont l'action était facilitée par adjonction d'eau. Ainsi obtenait-on des éléments de corail d'une forme déterminée. Les petites branches, après avoir été percées longitudinalement, étaient laissées à l'état brut pour servir d'éléments de colliers.

L'emploi du corail n'est pas aussi répandu en Syrie, en Égypte, en Turquie, qu'au Maghreb, ce qui semblerait indiquer une préférence des Berbères qui l'utilisèrent.

C'est peut-être par l'intermédiaire de la Petite Kabylie qu'a été introduite la coutume de l'utilisation du corail dans le reste de l'Algérie. Son usage remonte à une très haute époque en Europe où il était utilisé dès le Néolithique ; son emploi est cependant plus fréquemment attesté durant les périodes du Bronze et du premier Age du fer.

L'extension et la précocité de cet usage s'expliquent par les vertus prophylactiques attribuées à cette matière, vertus déjà reconnues durant l'Antiquité et attestées par les auteurs anciens (Solin, II, 26). Une branche de corail suspendue au cou d'un enfant est pour lui une protection sûre. De forme plus ou moins régulière, elle est interprétée comme une corne ; au Maghreb, c'est sous ce nom autant que sous celui de *lmeržan* qu'elle est désignée. Or, on y reconnaît généralement un symbole phallique ; elle écarte d'une maison toute influence néfaste (*Géopon*, XV, 1). La ressemblance de la Gorgonia (genre de scyphozoaire octocorallière) avec le corail est à l'origine de la croyance en son pouvoir de calmer les vagues de la mer et de détourner la foudre (Pline l'Ancien, XXXVII, 10) et du rôle qu'elle a joué dans le mythe de Méduse (Ovide, *Métamorphoses*, IV, 750). Plus généralement, en Algérie, le corail est considéré comme une sure protection contre toute influence mauvaise.

### La pêche et le commerce du corail

Le corail était abondant sur le littoral algérien, particulièrement sur la côte orientale – Annaba (Bône) et Kala (La Calle) – (Fournel, 1849, II : Bonnafont, 1937).

L'origine de la pêche du corail remonte à l'Antiquité. Au Moyen Age, Ibn Hawqal atteste qu'au X<sup>e</sup> siècle la pêche se pratiquait sur la côte nord du Maghreb à Marsa al-Haraz.

Le corail a été pendant trois siècles le produit d'une pêche intense sur les côtes de l'Algérie orientale, et de Tunisie (Tabarka, île de la Galite). Le moment de plus grande activité se situe au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais cette pêche fut toujours pratiquée par des européens, français, espagnols et surtout italiens au XIX<sup>e</sup> siècle. Dès 1561, deux marchands marseillais, Didier Carlin et Thomas Linches fondèrent le « Bastion de France » près de La Calle, établissement reconnu par les *Concessions*, renouvelées plus ou moins régulièrement jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle permettant la pêche régulière du corail et, clandestinement, la contrebande des grains. En 1604, la France obtint le monopole de la pêche et du commerce du corail. Les guerres de la Révolution et de l'Empire provoquèrent le déclin et la ruine de cette activité. Négocié de nouveau en 1817, le monopole *de jure* de la pêche du corail ne résista pas à l'activité croissante des pêcheurs italiens de Livourne et de Gênes qui contrôlèrent la pêche et le commerce du corail dans l'ensemble de la Méditerranée occidentale.

La pêche était pratiquée à bord de grosses barques pontées ou demi-pontées de 6 à 14 tonneaux dont l'équipage ne dépassait jamais une dizaine de personnes. Elle se faisait à l'aide d'un engin particulier, la croix de saint-André, en bois de chêne de 2 à 3 m de dimensions extérieures, lestée au centre d'une grosse pierre ou d'un saumon de métal. A chaque bras de la croix étaient fixés des filets à mailles larges, en chanvre ; d'autres filets étaient attachés à une corde partant du centre de l'engin. La manœuvre consistait, une fois arrivé au-dessus du banc de corail, à jeter la croix et à la tirer pour accrocher les branches de coraux dans les filets. Un petit cabestan permettait de remonter l'engin et son chargement. Ces manœuvres répétées sans cesse tout le long de journées interminables étaient fort pénibles. Le métier de pêcheur de corail n'était guère recherché et les membres d'équipage de ces barques avaient mauvaise réputation. Les rixes étaient fréquentes entre des barques concurrentes ou au sein même de l'équipage. Les bancs de corail souffraient

considérablement de ces prélèvements aveugles ; ils étaient cependant moins mutilants que le procédé de certains pêcheurs espagnols qui utilisaient une croix munie de racloirs en fer précédant un filet ayant la forme d'un petit chalut. Cet engin de « gratte » était interdit ; malgré les saisies et les amendes, il ravagea les gisements de la côte occidentale de l'Algérie. Le corail pêché était exporté en Europe pour être traité et travaillé dans des ateliers à Naples, Gènes et Paris.

Sur les lieux de pêche, les différentes qualités de corail donnent lieu à un tri. Le corail mort ou pourri provient des parties détachées du rocher où il était fixé ; la terraille est un corail perforé par les vers, le corail noir est recherché dans la vase. On sépare ensuite le corail en débris, du beau corail d'une pâte dure et fine et enfin, le corail rose « peau d'ange » qui est le plus apprécié en Europe. C'est le corail rouge qui, en revanche, est le plus recherché en Kabylie, au Mزاب où les brins se portent en breloques.

On ne sait comment les bijoutiers kabyles s'approvisionnaient en corail. Il est probable qu'un négoce plus ou moins clandestin existait, le long de la côte, entre pêcheurs et colporteurs montagnards. Mais ce commerce n'intéressait que de faibles quantités de corail dont la grande masse était exportée vers l'Europe. La constante réutilisation, par les bijoutiers des coraux dessertis ou démontés de bijoux anciens rendait inutile l'acquisition d'importantes quantités. En revanche on ne saurait négliger le commerce, sur les marchés de l'intérieur et jusqu'à Ghardaïa, de fragments de coraux, cabochons ou brins, non plus pour orner comme en Kabylie, des bijoux traditionnels en argent mais pour être montés en breloques de caractère prophylactique.



Collier en brins de corail de Grande Kabylie (Photo A. Bozom)



Boucles d'oreille à cabochon en corail de Petite kabylie (Photo A. Bozom)

### Les imitations du corail

Le corail est quelquefois imité avec du gypse et de la poudre de marbre très finement colorée avec du cinabre puis aggloméré à l'aide de colle de poisson. Si le corail artificiel se taille et se polit bien, il ne présente pas sur sa surface la trace des canaux qui furent l'habitat des animaux qui secrétèrent le corail véritable.

En Kabylie, le corail fut surtout imité à l'aide de feuilles de celluloïd, dès la fin du siècle dernier. Le celluloïd expédié aux revendeurs d'Alger venait de Paris ou de Mannheim (Allemagne) et se vendait en plaques. Celles-ci, très malléables, étaient assouplies dans l'eau chaude ; on pouvait alors facilement donner au celluloïd une forme convexe et l'intérieur de la calotte ainsi obtenue était bourrée de cire d'abeille ou de papier mâché. Il est très facile de distinguer le celluloïd du corail. La calotte du celluloïd frappée sur les incisives rend un son sourd et creux alors que le véritable corail rend un son dur et net.

### BIBLIOGRAPHIE

(voir B77 « Bijoux »)

FOURNEL., *Richesses minérales de l'Algérie*, Paris, Imp. nationale, 1849, t. 2, p. 92-98.

EUDEL P., *L'orfèvrerie algérienne et tunisienne*, Alger, Jourdan, 1902.

EUDEL P., *Dictionnaire des bijoux de l'Afrique du Nord, Maroc, Algérie, Tunisie, Tripolitaine*, Paris, Leroux, 1906.

GOICHON A.-M., *La vie féminine au M'zab. Étude de sociologie rurale nord-africaine*, Paris, Geuthner, 1927.

CAMPS-FRABER H., *Les bijoux de Grande Kabylie*. Collections du Musée du Bardo et du Centre de recherche anthropologiques préhistoriques et ethnographiques d'Alger. Paris, A.M.G. 1970.

CAMPS-FRABER H., « Orfèvrerie kabyle et orfèvrerie aurasienne. Comparaison entre deux techniques », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14, 1977, p. 217-230.

CAMPS-FRABER H., *Bijoux berbères d'Algérie*, Edisud, Aix-en-Provence, 1990.

MIEGE J.-L., « Corailleurs italiens en Algérie au XX<sup>e</sup> siècle », *Minorités et techniques*, I.R.M., oct. 1978, p. 149-167.

PERNEY M., « Les pêcheurs de corail italiens en Méditerranée occidentale », *L'Homme méditerranéen et la mer. III<sup>e</sup> congr. intern. d'étud. des cultures en Méditer. occident.*, 1981, p. 247-258.

H. CAMPS-FRABER

## C96. CORIPPE (Flavius Cresconius Corippus)

### L'homme

Ce que nous avons de Corippe ne nous est connu que par son œuvre et par les *incipit* ou *explicit* de ses rares manuscrits. Son nom *Flavius Cresconius Corippus* peut être reconstitué à partir de la tradition manuscrite et des témoignages médiévaux. Son gentilice a été transmis par un manuscrit aujourd'hui perdu de la bibliothèque fondée à Buda par Matthias Corvin. Son premier surnom, *Cresconius*, se rencontre fréquemment dans l'onomastique de l'Afrique chrétienne. Le second, attesté sous la forme *Gorippus* aussi bien que *Corippus*, est inconnu par ailleurs ; il serait tentant de supposer qu'il indique le lieu d'origine du poète, mais *Corippus* ne peut être rattaché à aucun toponyme répertorié et il semble difficile de faire dériver l'autre forme, *Gorippus*, de *Goritana* (*ciuitas*, CIL VIII, 12421 et 12422).

En tout cas, Corippe est un africain né à la fin du V<sup>e</sup> ou au début du VI<sup>e</sup> siècle, puisqu'il fait allusion à sa vieillesse dans des poèmes composés vers 565-568 (*Anast.* 48 ; *pr. Iust.* 37...). B. Baldwin (1978) a voulu en faire un poète itinérant. Mais cette nouvelle version de la vie du poète a été réfutée par Av. Cameron (1980) et S. Antès (1981, 90-91) et il n'y a pas lieu de mettre en doute le témoignage du manuscrit de Madrid qui présente Corippe comme un *grammaticus* ou professeur de lettres. Il a dû exercer son professorat dans une localité des environs de Carthage (*pr. Ioh.* 25). Vers 550, il vient lire à Carthage, devant les dignitaires byzantins, une épopée intitulée *Iohannis* ou *De bellis Libycis* (= *Ioh.*), en l'honneur du général de Justinien Jean Troglita qui avait victorieusement achevé en 548 une campagne contre les Maures. Une quinzaine d'années plus tard, on retrouve Corippe à Constantinople. Dépouillé de ses biens (*pr. Iust.* 43-46), peut-être à l'occasion des troubles provoqués par l'assassinat en 563 du chef berbère Cusina – à moins qu'il ait été victime de la cupidité des fonctionnaires byzantins –, il est venu faire appel à l'empereur, qui est peut-être encore Justinien. Il occupe un emploi au palais impérial, dans les services, semble-t-il, du questeur du palais et maître des offices, Anastase (*Anast.* 46-48). Après la mort de Justinien (14-11-565), il demande réparation des préjudices subis dans un court éloge de son supérieur hiérarchique (*Panegyricum in laudem Anastasii quaestoris et magistri* = *Anast.*). Puis les dignitaires de la Cour (*Iust.* 1, 15-27) l'incitent à composer un poème à la gloire du nouvel empereur, Justin II (*In laudem Iustini* = *Iust.*) ; il y renouvelle la requête adressée à Anastase. Après la lecture de ce panégyrique (en 568 ?), on perd toute trace de Corippe. Comme il se dit âgé au moment où il écrit ce poème, peut-être est-il mort peu après 568.

Il ne faut pas confondre notre Corippe avec un évêque africain nommé lui aussi

Cresconius, auteur d'une *Concordia canonum* (VII<sup>e</sup> siècle ?) et rien ne prouve qu'il faille l'assimiler à l'auteur de poèmes bibliques et religieux mentionné dans certains catalogues médiévaux (Lorsch et Murbach).

## L'œuvre

### *La Johannide (Iohannis ou De bellis Libycis)*

Dans une préface de 40 vers, ou distiques élégiaques selon une coutume de la poésie latine tardive qui remonte à Claudien, Corippe exprime son désir de chanter Jean et de transmettre ses hauts faits aux générations futures, comme Virgile l'a fait pour Enée et Homère pour Achille et Hector, même si ses dons poétiques sont limités.

Le début du livre I définit le sujet : chanter la victoire de Justinien par l'intermédiaire de Jean et le retour, avec la paix, de toutes les vertus (1-26). Devant les ravages subis par l'Afrique (27-47), Justinien décide d'y envoyer Jean, le seul général qui, comme le montrent ses succès contre les Perses, pourra défendre cette province (48-158). Corippe décrit la traversée de la flotte jusqu'à son débarquement à Caput Vadorum (Kaput Vada) (159-374). Jean s'adresse à ses soldats ; il rappelle son rôle dans la campagne de Bélisaire contre Gélimer et gémit sur les malheurs de l'Afrique (375-416). Il rentre à Carthage et prépare son armée ; il exhorte ses soldats et gagne Antonia Castra, où il reçoit une ambassade d'Antalas (417-465). Devant l'attitude arrogante du porte-parole d'Antalas (466-493), il garde son calme et se prépare à agir (494-508). Au lever du jour, il fait sortir ses troupes du camp et les exhorte en leur rappelant la perfidie des Maures, mais aussi leur lâcheté ; l'ovation des soldats répond à son discours (520-581).

Les Maures se réfugient dans les montagnes (2, 1-22). Corippe dresse le catalogue des tribus révoltées (23-161). Les Romains s'approchent des Maures (162-186). Partis en avant-garde, Geisirith et Amantius tombent dans une embuscade (187-234). Dès qu'il l'apprend, Jean vient à leur secours et les Maures s'enfuient (235-264). Jean dispose ses troupes en tenant compte des positions occupées par l'adversaire, mais il hésite sur la conduite à tenir ; Ricinarius lui conseille de négocier pour sauver les africains retenus prisonniers par les rebelles (265-354). Jean suit ce conseil et donne ses instructions à son messager (355-413). Ce dernier gagne de nuit le camp des ennemis (414-488).

Pendant ce temps, Jean ne peut dormir ; il rappelle à ses soldats les malheurs de l'Afrique avant la reconquête byzantine par Bélisaire et se demande comment la guerre a pu ravager de nouveau une terre qui avait retrouvé la prospérité (3, 1-40). A la demande de Gentius (41-51), Liberatus Caecilides se résout à révéler les origines de la guerre (52-62) : l'Afrique était florissante, mais Antalas est apparu, dont le destin était de troubler la paix (63-155). Nouveau Cacus, à 17 ans, il commence à voler et à tuer des Vandales (156-183). Survient alors la révolte contre Hildimer, avec son lot de pillages (184-261). Bélisaire intervient contre Gélimer pour sauver l'Afrique qui, en dépit de quelques petites rebellions, retrouve la paix (262-301). Iaudas se révolte, puis Stutias (Stotzas), vaincu par Bélisaire et Germanus (302-320) : l'Afrique retrouve paix et prospérité (321-337). Mais une peste la frappe (338-390). Puis commence une nouvelle guerre, avec la révolte d'Antalas : Solomon est tué à la suite de la trahison de Guntarith et l'Afrique se retrouve livrée au pillage (391-460).

Liberatus poursuit, non sans douleur, son récit (4, 1-7). Trompé par une fausse lettre, Himerius sort d'Hadrumetum et les Romains sont massacrés ou faits prisonniers (8-81). Survient un nouveau général, Ariobindus, qui dispute le

commandement de l'armée romaine à Jean, fils de Sisiniola (82-102). Ce dernier livre contre les Maures une bataille où il trouve la mort, après avoir tué Stutias (103-218). Le traître Guntarith fait assassiner Ariobindus et prend le pouvoir ; mais ce nouveau « tyran » est assassiné à son tour par Armenius (219-242). L'Afrique attend le secours de Jean (243-246). Ce dernier, tout comme ses soldats, est impatient de se battre (247-265). Après une prière au Christ (266-284), il convoque un conseil de guerre (285-303). Le messenger envoyé aux rebelles revient : les Maures lui ont répondu avec arrogance et refusent les propositions romaines (304-392). Jean exhorte ses troupes et les dispose pour le combat (393-594). Les chefs ennemis Ierna et Antalas en font autant (595-644).

Le livre 5 décrit la bataille. Dans un premier temps, grâce aux exploits de Ricinarius et de Jean, les Romains ont le dessus et les Maures s'enfuient (1-158). Mais Bruten leur redonne courage (159-194), mène une contre-attaque et, avec l'aide d'Antalas, repousse les Romains (195-276). Jean reprend en main les troupes romaines et remporte la victoire : il s'empare du camp ennemi (277-493). Les Maures prennent la fuite et sont massacrés ; les Romains récupèrent les enseignes de Solomon (494-527).

Les Romains se réjouissent de la victoire tandis que les Maures fuient en désordre ; apeurés (1-20). Jean rend grâce à Dieu et regagne Carthage où il entre en triomphateur (21-103). Mais Carcasan et Bruten exhortent les Maures à une nouvelle attaque : après avoir consulté l'oracle d'Ammon, Carcasan décide de faire la guerre (104-220). Apprenant cette nouvelle, Jean marche contre les rebelles qui se retirent (221-291). Il les poursuit au désert, mais, comme il rencontre des problèmes de ravitaillement, il gagne le rivage où il ne peut embarquer ses troupes, les vents étant contraires (292-390). Il négocie avec les Astrices pour passer par leur territoire (391-436). Mais les Maures ne sont pas loin et Cusina conseille à Jean de s'emparer de la rivière (437-495). Des soldats indisciplinés engagent le combat et, sur le conseil de deux officiers, Jean décide de les soutenir ; mais la bataille tourne à la déroute pour les Romains (496-773).

Sur le conseil de Ricinarius, Jean regroupe ses forces (7, 1-149). La nouvelle de la défaite parvient à Carthage ; Athanase, ainsi que Cusina et Ifisdaias envoient des renforts (150-280). Jean reprend alors l'offensive ; mais les Maures ont à nouveau reçu le soutien d'Antalas qui leur conseille d'attirer les Romains dans le désert en feignant de fuir (281-373). Cependant, Liberatus Caecilides, envoyé en éclaireur, capture quelques rebelles qui révèlent le plan d'Antalas (374-542).

Jean décide de se rapprocher des rebelles qui, pris de panique, s'enfuient (8, 1-48). Il doit faire face à une mutinerie (49-166), pendant que les Maures, de leur côté, souffrent du manque de ravitaillement (167-179). Jean dispose ses troupes et les exhorte (180-233). Réunis en conseil, les chefs rebelles décident de livrer bataille (234-277). La nuit qui précède la bataille, Jean et Ricinarius veillent chez les Romains, tandis que les Maures sacrifient à leurs dieux (278-317). Le lendemain, après des prières à Dieu (318-369), Jean donne ses ordres et place ses soldats (370-380). Il repousse l'assaut des Maures (381-427). Son allié Cusina est mis en difficulté (428-456), mais il vient à son secours et les Romains prennent le dessus (457-626). Jean tue Carcasan (627-634) et aussitôt les Maures prennent la fuite, poursuivis par les Romains (635-656). Les derniers vers du poème sont perdus.

#### *Le Panégyrique d'Anastase (Panegyricum in laudem Anastasii quaestoris et magistri)*

En 51 hexamètres, qui, selon H. Hofmann, ne constitueraient pas un panégyrique, mais la préface d'un panégyrique perdu, Corippe essaie de s'attirer les faveurs d'Anastase (son supérieur hiérarchique ?) pour obtenir les bienfaits de



Justin II. Corippe loue en particulier la sollicitude d'Anastase pour l'Afrique (37-40) et annonce la composition du *Panegyrique de Justin* (50-51).

*Le Panegyrique de Justin II (In laudem Iustini Augusti minoris)*

Il est précédé d'une préface dont nous avons conservé 48 hexamètres, et accompagné de *periochae* (sommaire). La préface affirme la légitimité de Justin, qui tient son pouvoir de Dieu, et évoque ses vertus ; le poète prie le prince de remédier à ses malheurs.

Le panegyrique suit une progression chronologique. Le livre 1, après un préambule où le poète expose son sujet et invoque les Muses (1-27), rapporte les événements de la nuit du 14 au 15 novembre 565 : la vision qui invite Justin à prendre le pouvoir (28-65) ; l'entrevue entre Justin et le sénat (66-186) ; la visite de Justin au palais impérial (187-293) et la réaction de la population qui se rassemble au cirque pour acclamer Justin (294-367).

Le livre 2 est consacré à la matinée du 15 novembre 565 : prières de Justin et de Sophie (1-83) ; couronnement de Justin (84-174) ; discours de l'empereur aux sénateurs (175-277) ; visite à la population de l'empereur qui accorde une amnistie générale (278-430).

Le livre 3 retrace les événements de l'après-midi du 15 novembre 565 et de la matinée du 21 : obsèques de Justinien (1-84) ; repas princier (85-150) ; réception d'une ambassade Avare (151-407).

Enfin, le livre 4 est consacré aux cérémonies consulaires du premier janvier 566 : préparatifs (1-89) ; cérémonie du premier janvier à l'intérieur (90-205) et à l'extérieur du palais (206-377). La fin du panegyrique manque.

## Conclusion

Corippe est l'un des derniers poètes profanes, même s'il est chrétien, de l'Antiquité tardive. On sent qu'il a été *grammaticus* : sa langue et sa versification dénotent une grande maîtrise du latin et de l'hexamètre dactylique, même si parfois certaines licences trahissent la date tardive de ses poèmes. De plus, Corippe connaît bien les *topoi* et les procédés rhétoriques. Sa culture est très vaste : pour la technique épique, il doit beaucoup à Virgile ; le pieux Jean Troglita est une réincarnation chrétienne du *pius Aeneas* qui accomplit le destin voulu par Dieu et la *Johannide* est le dernier grand poème national romain, qui chante, comme l'avait fait Virgile en son temps, le retour à la paix et les nouveaux destins d'un Empire en train de renaître. Corippe doit aussi beaucoup à Lucain et, à un degré moindre, à l'épopée flavienne, notamment à Valérius Flaccus dont il suit en partie le schéma de composition. Au total, R. Amman (1885) a relevé chez lui des imitations d'au moins 35 auteurs : Ennius, Lucrèce, Catulle, Virgile, Horace, Ovide, Lucain, Valérius Flaccus, Stace, Silius Italicus ; Corippe connaît aussi des poètes tardifs, comme Claudien et Prudence, voire Sédulius et Avit... Corippe n'est peut-être pas un poète d'une imagination ni d'une originalité débordantes, mais il sait faire voir, notamment les scènes de bataille et les paysages : il y a chez lui une poésie des espaces désertiques d'une sensibilité spécifiquement africaine (*Ioh.* 2, 417-434). Et, comme l'a montré P. Galland-Hallyn, il opère une transition intéressante vers l'épopée médiévale en recherchant une forme de « sublime par élévation », libéré de la mythologie païenne et ne dépendant encore que très peu du merveilleux chrétien.

Du point de vue historique, le *Panegyrique de Justin* est une source appréciable pour une période importante de l'Empire byzantin, mais il n'apporte guère à la connaissance de l'Afrique (*Iust.* 4, 215-223 décrit les travaux des paysans africains pour profiter des rares pluies). En revanche, la *Johannide* fournit des renseignements inédits sur la reprise en main de l'Afrique par les Byzantins. Mais il faut

l'utiliser avec prudence. Corippe écrit un plaidoyer systématique en faveur de l'occupation byzantine en Afrique, et il insiste sur la menace des Maures, d'autant plus dangereux qu'ils venaient de s'allier pour la première fois avec des tribus berbères sahariennes, pour convaincre la population africaine des bienfaits du nouveau pouvoir. Son point de vue est donc partial, et il est parfois amené à passer sous silence certains événements gênants pour les Byzantins, ou même à travestir la réalité : on ne saurait accepter sans vérification tout ce qu'il affirme sur les Byzantins qui représentent la civilisation et la vraie foi, ou sur les « méchants » qu'il veut noircir, les Maures ou les Berbères, qu'il présente comme des sauvages et des païens. Toutefois, il n'y a pas lieu de suspecter son témoignage là où il n'a pas intérêt à transformer la réalité, et c'est le cas notamment pour les informations géographiques ou ethnologiques qui abondent dans la *Johannide*. Corippe est la principale source pour la connaissance de l'organisation et des coutumes berbères dans l'Antiquité tardive (voir notamment *Ioh.* 2, 23-161), bien que son attitude à leur égard soit nettement défavorable : la langue berbère ressemble pour lui aux aboiements des chiens (*Ioh.* 4, 350-352) ; les noms berbères souillent ses vers (*Ioh.* 2, 26-27). Mais, en dépit de son manque de sympathie et de compréhension, Corippe a transmis de nombreux toponymes, de nombreux noms propres : les noms des combattants obscurs sont peut-être le fruit de son imagination, mais les noms des chefs sont authentiques (Antalas, Carcasan, Ierna, Iaudas...). S'il semble bien informé sur la région de Iunci (côte est de la Tunisie au sud de Sfax), il ne distingue pas clairement les nomades du sud-est (Tunisie et Tripolitaine) ou du pré-Sahara de ceux des Aurès (Iaudas) ; mais il insiste sur la tribu Laguatan ou Ilaguas (tribu Louata de Tripoli). Le fait grave à ses yeux est précisément cette alliance nouvelle entre les guerriers d'Antalas et certaines tribus berbères qui pour la première fois envahissent la Byzacène. La *Johannide* contient un grand nombre de renseignements précis sur les Berbères. Par exemple, Corippe décrit la tactique qui consiste à employer les chameaux à la guerre en les mettant en cercle autour du camp (*Ioh.* 4, 595-599 et 8, 39-40). Il parle du costume des Berbères (2, 125-137 et 8, 189-192, notamment la couverture rugueuse, *horrida stragula*, dont ils s'enveloppent) et de leurs cultes : si la référence insistante à l'oracle d'Ammon a une source littéraire (notamment Lucain), plus caractéristique en revanche est la mention répétée du dieu taureau Gurzil (2, 109-112 ; 150-158 ; 5, 493-502).

#### BIBLIOGRAPHIE

##### Éditions

Les vieilles éditions de PARTSCH J. (MGH, Berlin 1879, réimpr. 1961) et PETSCHENIG M. (Berlin 1886, réimpr. in MIGNE J.P., PLS, t. 4, Paris 1967, col. 997-1180) ont été remplacées par des éditions critiques modernes.

Pour la *Johannide* : DIGGLE J. et GOODYEAR F.R.D., *Iohannidos seu de bellis Libycis libri VIII*, Cambridge 1970 ; VINCHESI M.A., *Fl. Cresconii Corippi Iohannidos liber primus*. Napoli 1983. Traduction française ancienne de J. Alix dans la *Revue Tunisienne* (préface, 1899, t. VI, 38-39 ; livre 1, 1899, t. VI, 148-160 ; livre 2, 1899, t. VI, 314-324 ; livre 3, 1899, t. VI, 453-462 ; livre 4, 1900, t. VII, 106-120 et 184-195 = livre 5 ; livre 5 = 6, 1900, t. VII, 372-377 et 477-488 ; livre 6 = 7, 1901, t. VIII, 210-213 et 327-335 ; livre 8, 1902, t. IX, 83-96) ; traduction allemande partielle par O. Voh (Procop, *Vandalenkriege*, München 1971, 434-559) ; traduction anglaise sur le texte de Petschenig, précédée d'une longue introduction, par G.W. Shea, *The Iohannis of Fl. Cresconius Corippus*, diss. Columbia Univ., New York 1966. Pour l'*Éloge de Justin* : ROMANO D., Palermo 1970 ; STACHE U.J., Berlin 1976 ; CAMERON Av., London 1976 (sur ces éditions, voir F. Bertini, *Maia* 24, 1972, 164-168 et VINCHESI M.A., *Atene e Roma*, 25, 1980, 172-183) ; ANTES S., Paris 1981 (édition des Belles Lettres abondamment annotée, qui reprend une thèse de 3<sup>e</sup> cycle ; longue recension par H. Hofmann, *Mnemosyne* 40, 1987, 209-219) ; RAMIREZ DE VERGER A., Sevilla 1985.

##### Vie et carrière de Corippe :

BALDWIN B., « The Career of Corippus », *CQ* 28, 1978, 372-376.

- CAMERON Av., « The Career of Corippus again », *CQ* 30, 1980, 534-539.  
 KRESTAN L. et WINKLER K., art. « Corippus », *RAC* 3, Stuttgart 1957, col. 424-429.  
 SKUTSCH F., art. « Corippus », *RE* 4, 1900, 1236-1246.

#### Corippe poète :

- ALIX J., « Notice sur Corippe et sur les manuscrits de la *Johannide* », *Revue Tunisienne* 5, 1898, 499-502.  
 ALIX J., « Étude sur la *Johannide* », *Ibid.* 6, 1899, 31-37.  
 AMANN R., *De Corippo priorum poetarum latinorum imitatore*, Diss. Kiel, Oldenburg 1885.  
 AMANN R., « Particula Altera », *Progr. des Grossherzoglichen Gymnasiums zu Oldenburg*, n° 629, 1888, 13-26.  
 ANTES S., « Rhétorique et poésie dans le poème *In laudem Iustini* de Fl. Cresconius Corippus », *Caesarodunum XIV bis (La rhétorique à Rome, colloque 1977)*, 1979, 187-196.  
 APPEL E., *Exegetisch-kritische Beiträge zu Corippus mit bes. Berücksichtigung des vulgären Elementes seiner Sprache*, Diss. München 1904.  
 BALDWIN B., « A Note on Corippus, *In laudem Iustini* 3, 93-94 », *Hermes* 114, 1986, 503.  
 BALDWIN B., « Corippus and Ennius », *Illinois Classical Studies* 13, 1988, 175-182.  
 BISANTI A., « Nota a Corippo *Ioh.* VI, 93 », 1990, 83-86.  
 BLÄNSDORF J., « Aeneadas rursus cupiunt resonare camenae. Vergils epische Form in der *Johannis* des Corippus », *Mélanges E. Burck*, Amsterdam 1975, 524-545.  
 BURCK E., « Die *Iohannis* des Corippus », *Das römische Epos* (E. Burck édit.), Darmstadt 1979, 379-399.  
 CAMERON AL., « The Vergilian Cliché of the Hundred Mouths in Corippus », *Philologus* 111, 1967, 308-309.  
 CAMERON Av., « Corippus Poem on Justin II. A Terminus of Antique Art? », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 5, 1975-1976, 129-165.  
 CAZZANIGA I., « Corippo ed Accio. La glossa tela reciproca », *GIF* 22, 3, 1970, 36-38.  
 CAZZANIGA I., « Del nuovo Ennio nella *Ioannide* di Corippo? », *RFIC* 99, 1971, 276-287.  
 COURTNEY E., « Lese Früchte », *Emerita* 57, 1989, 289-291.  
 DARQUENNES M., *Fl. Cresconius Corippus, Stylistische Studie*, Diss. Louvain, 1942.  
 EHLERS W., « Epische Kunst in Coripps *Johannis* », *Philologus* 124, 1980, 109-135.  
 EHLERS W., « Notae ad Corippi *Iohannida* pertinentes criticae », *RhM* 127, 1984, 58-67.  
 ESTAFANIA ALVAREZ M., *Los panegíricos de Flavio Cresconio Corippo*, Univ. de Santiago de Compostela 1972.  
 ESTEFANIA D., « Precisiones a *Iohannidos* seu de bellis Libycis libri VIII de Corippo », *Mélanges Diaz y Diaz*, Madrid 1983, 63-66.  
 GALAND-HALLYN P., « La *Johannide* (*De bellis Libycis*) : Corippe et le sublime dans la "dernière" épopée romaine ». *A la croisée des études libyco-berbère*. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand, Paris, Geuthner, 1993, 73-87.  
 GOODYEAR F.R.D., « Afterthoughts on Corippus, *Iohannis* », *Liverpool Classical Monthly* 7, 1982, 60.  
 HÅKANSON L., « Coripp, *Iohannis* 2, 466 und die Wortstellung im lateinischen Hexameter », *RhM* 124, 1981, 354-358.  
 HOFMANN H., « Corippus as a Patristic Author? », *VChr* 43, 1989, 361-377.  
 HOFMANN H., « Cornelius van Arckel und sein Coripp-Kommentar », *Philologus* 134, 1990, 111-138.  
 JAKOBI R., « Kritisches und Exegetisches zur *Iohannis* des Coripp », *Hermes* 117, 1989, 95-119.  
 LAUSBERG M., « *Parcere subiectis* : zur Vergilnache in der *Johannis* des Coripp », *JbAC* 32, 1989, 105-126.  
 MANITIUS M., « Zu spätlateinischen Dichtern », *Zeitschrift zur die Oesterreichischen Gymnasien* 37, 1886, 81-101.  
 NISSEN Th., « Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike », *Hermes* 75, 1940, 298-325.  
 NOSARTI L., « Coniectanea I (... Corippo) », *Museum Patavinum* 5, 1987, 135-150 ; II, *Ibid.* 311-320.  
 OLAJOS T., « Ein Beitrag zur Frage der nachjustinianischen politischen Propaganda. Anthol. Gr. XVI, 72, *Iohannes Ephesinus* und Corippus », *Oikoumene* 4, 1983, 259-267.  
 OPELT I., « Barbarendiskriminierung in den Gedichten des Cresconius Flavius Corippus », *Romanobarbarica* 7, 1982-1983, 161-179.

- PARTSCH J., « Beitrage zur Erklärung und Kritik des Iohannis des Corippus », *Hermes* 9, 1875, 292-304.
- PETSCHENIG M., « Studien zu dem Epiker Corippus », *Sitzungsberichte der philosophisch-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften*, Wien, 109, 1885, 631-668.
- RAMIREZ DE VERGER A., « Problemas textuales del Panegirico de Justino II de Corippo », *Habis* 14, 1983, 61-66.
- RAMIREZ DE VERGER A., « La peste como motivo literario : a propósito de Coripo, Ioh III, 338-379 », *CFC* 19, 1985, 145-156.
- RAMIREZ DE VERGER A., « Sobre la historia del texto del Panegirico de Justino II de Coripo (568-882 d.C.) », *RHT* 18, 1988, 229-232.
- ROMANO D., « L'ultimo epos latino. Interpretazione della Iohannis di Corippo », *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo* 27, 1966-1967, parte II, 5-37.
- SHACKLETON BAILEY D.R., « Notes on Corippus, *Laudes Iustini* », *Mélanges F. Munari*, Hildesheim 1986, 315-319.
- SODANO A.R., « Une storico-poeta del secolo di Giustiniano, Flavio Cresconio Corippo », *Antiquitas* 1, 1946, 27-36.
- SPECK P., « Marginalien zu dem Gedicht *In Lauden Iustini Augustini Minoris* des Corippus », *Philologus* 134, 1990, 82-92.
- STRATI R., « La quercia caduta. Una postilla per la storia di un topos », *Orpheus* 9, 1988, 84-95.
- TANDOI V., « Note alla Iohannis di Corippo », *SFIC* 52, 1980, 48-89 et 54, 1982, 46-92.
- VINCESI M.A., « Versi nuovi di Corippo in imitazioni inedite dell'umanista Giovanni de Bonis », *RFIC* 108, 1980, 292-316 (voir *Atene e Roma* 27, 1982, 64-71).
- WELZEL A., *De Claudiani et Corippi sermone epico*, Diss. Vratislavia 1908.
- ZARINI V., « La Préface de la *Iohannide* de Corippe. Certitudes et hypothèses », *REAug* 32, 1986, 74-91.

#### Corippe et l'Afrique :

- CAMERON Av., « Byzantine Africa. The Literary Evidence, I Procopius and Corippus », *Excavations at Carthage 1978 VII*, Univ. of Michigan, Ann Arbor 1982, 30-43 pour Corippe.
- CAMERON Av., « Corippus Iohannis : Epic of Byzantine Africa », *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, Volume 4, Liverpool 1983, 167-180.
- CESA M., « La pacificazione della Libia nella Iohannis di Corippo », *Civiltà classica e cristiana* 6, 1985, 77-88.
- DODI R., « Corippo poeta della Romanitas africana », *Aevum* 60, 1986, 111-119.
- DODI R., « La Iohannis di Corippo fonte storica dei fatti d'Africa del 546-548 », *Nuova Rivista Storica* 70, 1986, 585-596.
- FÉVRIER P.A., « Le Maure ambigu ou les pièges du discours », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques* 19B (Acts du II<sup>e</sup> coll. intern. d'Hist. et d'Archéol. afric. Grenoble 1983), 1985, 291-306.
- FÉVRIER P.A., « L'Histoire Auguste et le Maghreb », *Antiquités Africaines* 22, 1986, 115-128.
- GODARD L., « Noms africains renfermés dans le Iohannidos de Corippus », *Revue africaine* 12, 1868, 203-209.
- JERARY M.T., *The Luvata. Prolegomena, Source Book and Preliminary Study*, Diss. Univ. of Wisconsin, Madison 1976.
- LASSERE J.-M., « La Byzacène méridionale au milieu du VI<sup>e</sup> siècle p.C. d'après la *Iohannide* de Corippus », *Pallas* 31, 1984, 163-178 et 194.
- MODERAN Y., « Corippe et l'occupation byzantine de l'Afrique. Pour une nouvelle lecture de la *Iohannide* », *Antiquités africaines* 22, 1986, 195-212.
- MODERAN Y., « *Qui montana Gurubi colunt*. Corippe et le mythe des Maures du Cap Bon », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* 99, 1987, 963-989.
- MODERAN Y., « Les premiers raids des tribus sahariennes en Afrique et la *Iohannide* de Corippus », *L'armée et les affaires militaires* (113<sup>e</sup> Congrès national des Sociétés savantes, Strasbourg 1988), *IV<sup>e</sup> Colloque international d'histoire et d'archéologie de l'Afrique du Nord*, t. 2, Paris 1991, 479-490.
- PARTSCH J., « Die Berbern in der Dichtung des Corippus », *Satura Viadrina*, Breslau 1896, 20-38.
- RIEDMULLER M., *Die Iohannis des Corippus als Quelle libyscher Ethologie*, Diss. Erlangen, Augsburg 1919.
- SKUTSCH F., « Berbernamen bei Corippus », *Byzantinische Zeitschrift* 9, 1900, 152-153.

J.-L. CHARLET

## C97. COTTAE - ΚΩΤΗΣ

Pline, V, 2, mentionne, « au-delà des Colonnes d'Hercule », un *oppidum* disparu de son temps, auquel il donne le nom de *Cottae*, toponyme qu'on retrouve en XXXII, 15, ne désignant qu'un *locus* « non loin du fleuve Lixos ». Peut-être faut-il y reconnaître le souvenir de la Γύττη du Périple d'Hannon, 5, un des cinq comptoirs fondés par le Carthaginois au sud du cap Soloeis\*, aujourd'hui cap Spartel, le cap des Vignes (*Ampelusia*) de Mela, I, 5, mais aussi le cap Kôtès de Strabon, XVII, 3, 2 et 7 et de Ptolémée, IV, 1, 1. Le Périple de Scylax, 112, désigne en revanche sous le même nom de Kôtès un golfe qu'on s'accorde à situer au-delà du cap, entre celui-ci et le cap d'Hermès / Ἑρμιαῖα\* ἄκρα, l'actuel Ras el-Kouas, à l'embouchure de l'oued Garifa/Rharifa. Ces ambiguïtés, rapprochées du pluriel αἱ Κώταις/*Cottae* employé à la fois par Strabon et par Pline, pourraient autoriser à croire que le toponyme désignait toute la région qui s'étend du cap Spartel à l'oued Garifa.

On ne connaît aucun habitat méritant le nom d'oppidum ou de comptoir au sud du cap Spartel, mais une importante nécropole du VII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècles avant J.-C., proche du village actuel de Djebila, au sud du Ras Achakar, pourrait témoigner de son existence. C'est néanmoins sans aucune raison qu'on a donné le nom de Cotta aux restes d'un important établissement de salaison de poissons situé à proximité. Il faut aller ensuite jusqu'à l'embouchure de l'oued Tahadart puis jusqu'à Ras el-Kouas\* pour trouver des ruines notables, la plupart d'époque romaine.

### BIBLIOGRAPHIE

- DESANGES J., *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique*, Rome, 1978, p. 111-112, 392, 412.  
 EUZENNAT M., « L'archéologie marocaine de 1958 à 1960 », *B.A.M.*, t. 4, 1960, p. 531-532, Id., art. « Jibila ("Cota") », *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, R. Stillwell éd., Princeton, 1976, p. 426.  
 PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Livre V, 1-46, 1<sup>re</sup> partie (*L'Afrique du Nord*), texte établi, traduit et commenté par J. Desanges, Paris, 1980, p. 44 et 81-82.  
 PONSICH M., *Nécropoles phéniciennes de la région de Tanger*, Rabat, 1967, p. 141-145.  
 PONSICH M., *Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région*, Paris 1970, p. 72-76, 206-212, 313-335.  
 PONSICH M., et TARRADELL M., *Garum et industries antiques de salaison dans la Méditerranée occidentale*, Paris, 1965, p. 55-68.  
 REBUFFAT R., « D'un portulan grec du XVI<sup>e</sup> siècle au Périple d'Hannon », *Karthago*, t. XVII, 1976, p. 146-147.  
 ROGET R., « Index de topographie antique du Maroc », *Publication du Service des Antiq. du Maroc*, t. 4, 1938, p. 33-35.  
 TISSOT Ch., « Recherches sur la Géographie comparée de la Maurétanie Tingitane », *Mém. Acad. des Inscriptions, Savants étrangers*, IX, 1878, p. 187-189 et 195-196.

M. EUZENNAT

## C98. COUDÉE

L'unité de mesure linéaire en usage à Rome, le *pes monetalis* dont l'étalon était déposé dans le temple de Junon *Moneta*, d'où son nom, fut diffusé dans tout l'Empire, tant par les militaires que par les constructeurs itinérants. Les systèmes existant en Afrique antérieurement à la conquête romaine étaient tout différents, que ce fût sur le territoire punique converti en province en 146 a.C. par Scipion Emilien, en Cyrénaïque où Pompée recueillit en 74 a.C. l'héritage de Ptolémée Apion, dans l'*Africa Nova*, la Numidie, ajoutée à l'Empire par César en 46 a.C., dans l'Égypte des Ptolémées annexée par Octave en 30 a.C. ou dans le royaume protégé des deux Maurétanies, rattaché en 42 par Caligula. Si le calcul en pieds,

*podismus* ou *pedatura*, s'introduit dans les nouvelles provinces, les populations n'abandonnent pas pour autant leurs traditions et restent attachées au *pêchisma*, au toisé en coudées. C'est ainsi que Pline enregistre l'emploi à *Tacape* (Gabès) de coudées « mesurées non pas les doigts tendus mais le poing fermé », *nec ut a porrectis digitis sed in pugnum contractis* ; quand saint Augustin veut comparer les longueurs de deux églises, il l'exprime en coudées, *ista habet... centum cubitos, illa trigenta*, et jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, les contrats de vente égyptiens se réfèrent aux « mesures et coudaisons », *metra kai pêchismoï*, des bâtisses.

## Les étalons conservés

Nombreux furent les édiles africains soucieux d'aménager, à l'abri du marché de leur municipe, un poids public équipé à l'occasion, à côté de récipients standards destinés à jauger des grains ou des liquides, d'un jeu de mesures linéaires de référence étalonnées, *metra exaequatae*. On en a retrouvé la trace dans quatre villes, *Lepcis Magna* (Homs en Tripolitaine), *Thibilis* (Announa dans le Constantinois), *Cuicul* (Djemila, au nord-est de Sétif) et *Rusguniae* dans l'Algérois.

En 1908 à *Thibilis*, petite cité de la confédération cirtéenne, avait été trouvée une *tabula* offerte au *macellum* par l'édile *M. Marius Aemilianus*, gravée de trois profondes incisions longues respectivement de 519, 514 et 298 millimètres, présentées aux usagers comme des *mensurae structores et fabriles*. L'hésitation dans les chiffres des différents auteurs et le faible écart entre les deux grands sillons tiennent à la disparition très probable de réglettes en bronze graduées, primitivement encastées dans les rainures.

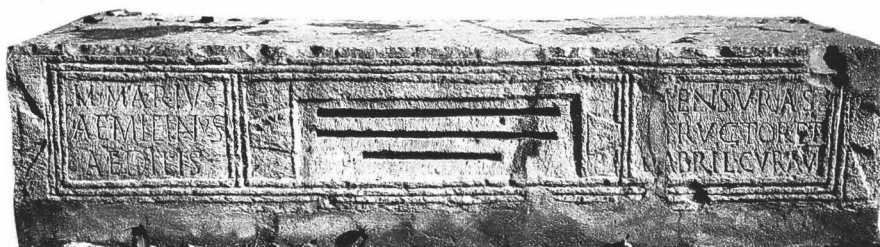


Table de mesures de Thibilis (Announa). Photo Jouane

Un *ponderarium* dégagé en 1912 dans la travée médiane du marché de *Cosinius* à *Guicul* porte, en plus des trois cuves préparées pour les mesures de capacité, une unique règle saillante longue de 51/52 centimètres qui matérialisait une coudée locale.

Enfin, au début des années 1930, on mit au jour entre les deux pavillons du marché augustéen de *Lepcis Magna* une dalle de pierre garnie de trois étalons gravés, une coudée « égyptienne » de 523 mm, une coudée « punique » de 514/517 et un pied « romain » de 296/300 qui ne peut être postérieur à la fin du I<sup>er</sup> siècle. Les deux coudées se partagent en six palmes et le pied en quatre, chaque palme étant à son tour divisible au choix en trois pouces ou quatre doigts et la coudée punique y ajoute une résection en deux demi-doigts. La partition sénnaire des coudées suggère l'existence en Tripolitaine, à l'époque impériale, d'un pied égyptien de 349 mm, confirmé sur le terrain en Cyrénaïque sous les Ptolémées, et d'un pied punique de 343/345, attesté en Byzacène.

Ce bref inventaire se referme avec une seconde table à cuvettes repérée en 1963 à *Rusguniæ* où elle avait été remployée dans un mur d'habitat tardif; elle présentait, comme à Djemila, une réglette saillante, aux extrémités abattues ce qui interdit une

évaluation précise de sa longueur, mais suffisamment conservée pour qu'on puisse identifier une coudée.

L'existence de ces quatre monuments métrologiques signifie que, tout au moins depuis l'Autel des Philènes, frontière orientale de la Tripolitaine, jusqu'à l'occident de la Numidie, la coudée punique eut valeur légale conjointement avec la coudée égyptienne et le pied romain, et en pleine époque impériale ce qui, compte tenu du conservatisme admis en ce domaine implique, antérieurement à la pénétration romaine, un maniement courant des deux grandes unités. Si aucun témoignage de ce type ne peut être allégué plus à l'ouest, la continuité territoriale de la Césarienne avec la Numidie rend fort vraisemblable le recours aux mêmes systèmes de mensuration et, pour la Tingitane, son association au royaume maurétanien interdit d'écarter une utilisation de la coudée punique aux époques pré-claudiennes.



Table de mesures du marché de Cosinius à Djémila (Photo G. Camps)

### La coudée égyptienne

La coudée royale de 525 mm, utilisée en Égypte de temps immémorial, y bénéficie d'une exceptionnelle permanence qui tient sans doute pour une large part à l'enregistrement annuel des crues du Nil. La coudée des Pharaons présentait une partition en sept palmes ; cette grande unité s'est maintenu après les Ptolémées avec l'arrivée des Romains, mais en subissant une transformation interne en six palmes. La différence minime avec la coudée punique, aggravée par les imprécisions de piquetage des constructeurs, peut devenir une source de confusion, notamment dans le traitement des grandes cotes comme pour l'habitat punique de *Byrsa*. Du moins est-on en mesure d'affirmer que les dimensions contrôlées du



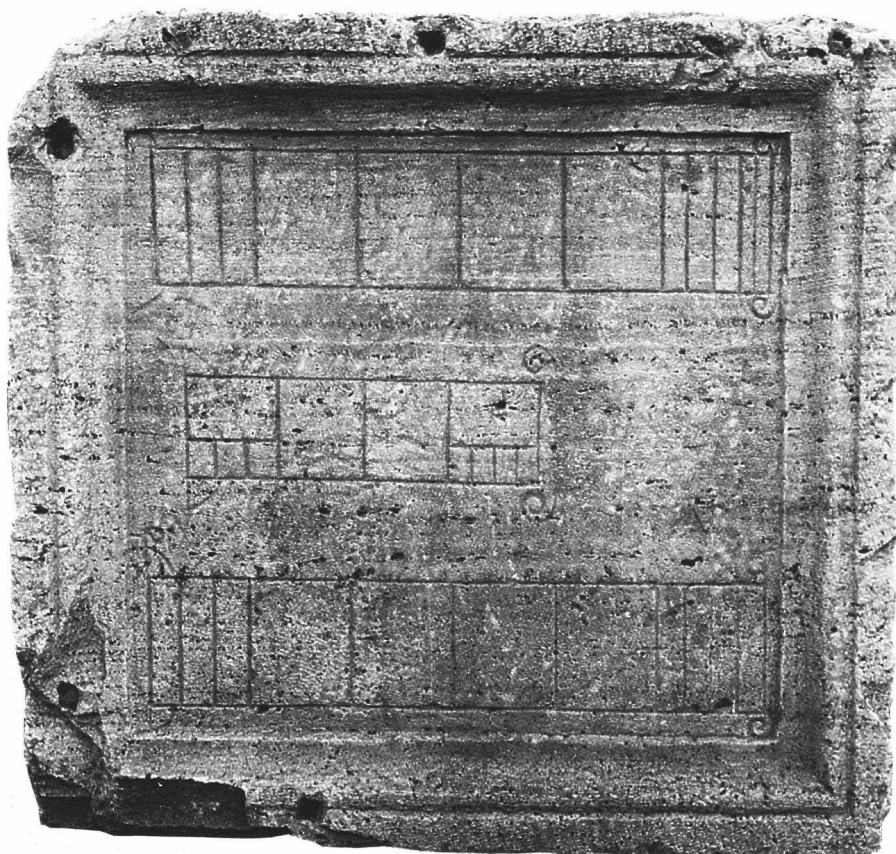


Table de mesures de Lepcis magna (Photo J. Hailier)

*Medracen*, le mausolée dynastique massyle daté du IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> siècle *a.C.*, privilégient une conversion en coudées et en pieds égyptiens : 110 coudées pour le diamètre du massif au nu des entrecolonnements, une coudée pour la saillie du stylobate et 6 pour la hauteur des colonnes engagées, 4 pieds de 0,35 m pour la largeur de fausse porte et deux pieds de large au tailloir des chapiteaux. La montée des gradins du couronnement ajoute au pied un petit empan de 3/7<sup>e</sup> de coudée (0,225), le diamètre mineur des colonnes sous le chapiteau traduit la « petite » coudée de 6/7<sup>e</sup> et la hauteur du chapiteau, le *remen* de 5/7<sup>e</sup> de coudée ; ainsi les multiples divisions de l'étalon, qu'il soit sénaire ou septénaire, apparaissent-elles maniées conjointement. Légèrement plus forte que l'unité punique, la coudée ptolémaïque a pu se maintenir comme mesure de carrier, comme en témoignent les dimensions des blocs d'appareil de la *Souma er-Roumi*, un mausolée dodécastyle de Taksebt en Kabylie, datable de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère.

### La coudée punique avant les Romains

Si l'origine phénicienne de la coudée punique reste difficilement démontrable, du moins peut-on en constater la présence sur des sites où l'influence phénico-punique est établie, en Sardaigne à *Tharros* au II<sup>e</sup> siècle *a.C.* et à *Sulcis*, à *Motyé* en Sicile et à *Toscanos* en Andalousie.

Toujours est-il que cette coudée reste l'unité linéaire de référence dans toute l'Afrique de civilisation punique et ses prolongements numide et maurétanien. A



*Sabratha* vers la fin du III<sup>e</sup> et le début du II<sup>e</sup> siècle *a.C.*, elle régit les mensurations d'un mausolée punico-hellénistique de plan hexagonal, culminant à 46 coudées (23,65 m) et monté sur un soubassement à degrés haut de 5 coudées et large à la base de 10 à la corde de ses trois pans concaves (5,05/5,35).

A Carthage même, dans le secteur A du flanc sud de la colline de *Byrsa*, dans un quartier daté de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle *a.C.*, ont été dégagées deux *insulae* de 60 coudées sur 30 (30,50 × 15,65 m) et de 30 sur 20 (15 × 10,50), un îlot J long de 50 coudées avec une cour de maison de 9 sur 6 (4,50 × 3,00) et une rue large de 19 pieds puniques (6,50) ; les murs des façades, mitoyens et refends respectent une épaisseur uniforme d'une coudée. La fouille de l'*insula* « du rivage » trahit une unité calculée à 518 mm et l'étalon punique réapparaît sous l'enceinte terrestre fondée sur une assiette rocheuse large de 8 coudées, doublée à l'arrière d'une fosse de 10. Les étroites citernes puniques caractérisées par leurs extrémités arrondies relèvent toutes de cette métrologie avec des largeurs de 2 ou 2 coudées et demi, des longueurs échelonnées entre 5 1/2 et 12 ; les centaines d'éléments d'architecture erratiques dispersés sur le site, tambours de colonnes ou de pilastres cannelés, corniches à gorge égyptienne, moulures en bec-de-corbin, dalles et pierres d'assises, déclinent la coudée et ses sous-multiples. Au centre du cothon circulaire, dans les cales sèches de l'îlot de l'Amirauté aménagées vers la première moitié du II<sup>e</sup> siècle *a.C.*, les cloisons séparatives montées en blocs de 3 coudées sur 2 et 1 1/2, sont espacées à leur départ de 11 coudées et demi d'axe en axe. Un élément de corniche à gorge de l'Utique archaïque est assujéti à la coudée. A la pointe du cap Bon, les murs en grands appareil de la cité de Kerkouane, reconstruite au début du III<sup>e</sup> siècle et détruite en 256 *a.C.*, sont épais de 2 pieds puniques ; coudée et pied définissent les épaisseurs des façades et des refends. Le monument d'Ateban à Dougga, cénatophe présumé de Massinissa, est construit en assises d'une coudée et une coudée et demie.

Dans *Iol* devenu *Caesarea* de Maurétanie, les grands chantiers de Juba II conservent la vieille coudée ; on la constate au théâtre dans le module des colonnes du front de scène et le pied en définit les saillies de corniches. L'arène de l'amphithéâtre tracé, comme à *Lepcis Magna* et à *Nicopolis* d'Alexandrie, en cirque à deux *sphendonai*, avait été conçue avec un grand axe de 196 coudées et une largeur de 84 et les gradins de la *cavea* d'origine en occupaient 21 en profondeur. A la rencontre des II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle, au tombeau de la Chrétienne près de *Tipasa*, attribué à Sosus ou à Bocchus II, le grand diamètre mesuré au stylobate mouluré correspond à 120 coudées (62,17 m), le module des colonnes engagées à une coudée et demie (0,77), la fausse porte est haute de 10 coudées et les assises étalonnées à l'unité.

A en juger par quelques trop rares vérifications précises, les constructions préromaines de l'extrême Occident semblent bien tributaires de la coudée punique plutôt que de systèmes aberrants sans justifications sérieuses. A *Lixus*, l'indigence des mensurations laisse surnager sur un chapiteau toscan erratique, le pied punique en hauteur et sa coudée sur les côtés du tailloir. Dans les annexes orientales du Capitole de *Volubilis*, les évergètes de l'époque de Macrin ont respecté une structure, sans doute autel de plein air, antérieure à la conquête. Sur une plateforme de 7 coudées au carré, une rainure de chancel périmétral large d'une demi-coudée cernait un espace de 5 coudées de côté et le dispositif était accessible par un massif large de 5 et profond de 6. A l'ouest de l'éperon barré, deux petits sanctuaires jumelés à podium et cella carrée, recoupés par le rempart tardif et conservés en fondation, paraissent assujettis à la coudée et au pied puniques, tout comme les deux temples à cella oblongue, arasés sous le forum romain et datés de Bocchus l'ancien ou de Sosus. A *Sala* enfin, sur six fragments de corniche égyptienne déplacés, en cours de débitage à époque tardive sur le forum abandonné, la séquence moulurée, du filet supérieur à la baguette d'appui, occupe un pied punique en hauteur (335/350 mm).

### Coudée punique et présence romaine

La romanisation de l'Afrique n'entraîne aucun abandon des mesures indigènes. Nulle part les Romains n'ont apparemment souhaité le remplacement des systèmes locaux ; en revanche, leurs gromaticiens ont pris en compte la multiplicité des étalons coutumiers et se sont ingénies à établir des conversions faciles entre le pied de l'*Urbs* et le modèle provincial, comme par exemple en Germanie le pied de Drusus assimilé aux 9/8<sup>e</sup> de celui de Rome. Vers le second quart du III<sup>e</sup> siècle, le juif romanisé Julius Africanus, architecte présumé de la bibliothèque de Sévère Alexandre, rappellera dans une notice sur les poids et mesures l'intérêt « de déterminer les mesures qu'il faut utiliser, à quel pays elles appartiennent et de fixer les rapports qu'elles ont entre elles », *taûta dê synkriteon allêlois*. C'est précisément avec la coudée punique que ce souci d'harmonisation se traduit par une solution particulièrement originale. Le *pes monetalis* valait 296 millimètres, tout au moins jusqu'à la fin du I<sup>er</sup> siècle où il fut raccourci de deux millimètres. Il semble bien qu'en *Africa*, c'est dès le début de la romanisation que les *agrimensores* en ont ramené la valeur à 294 mm ce qui correspond, à en juger par les premières cadastrations juliennes de Tunisie, à la longueur moyenne pondérée du côté de centurie. En faisant de la coudée punique du marché de *Lepcis* un étalon septénaire c'est-à-dire en la subdivisant en sept palmes et non plus en six, le passage pied-coudée s'opérait facilement dans les deux sens grâce au sous-multiple commun, le palme de trois *pollices* ou quatre *digiti*, contenu quatre fois dans le pied et sept fois dans la coudée. Cette exacte concordance implique une double conséquence : ce peut être une source d'indétermination quand la mesure métrique est convertible à la fois en un nombre de coudées divisible par quatre ou un nombre de pieds divisible par sept ; inversement, une cote métrique peut se traduire en coudées mais non en pieds ou vice-versa. Pour autant, le pied punique de 343 mm n'était pas abandonné ; les maçons du Haut-Empire continuent donc sur leurs chantiers à jouer avec virtuosité de la coudée de sept petits palmes et du pied métropolitain, sans négliger le pied punique de deux tiers de coudée.

En Tripolitaine, les mesures d'ensemble et de détail continuent de trahir la coudée de 515 mm dans les grandes demeures du bord de mer à Silin, dans la campagne de *Lepcis*, au milieu du II<sup>e</sup> siècle dans le cirque et, dans le dernier quart du siècle, au sud du *forum vetus* dans le temple du dieu inconnu dont le tracé introduit un grand module de quatre coudées. Si le grand forum sévérien paraît organisé sur le pied romain, la combinaison coudée-pied reste vérifiée avec l'arc de Septime-Sévère.

Dans Carthage, l'amphithéâtre offre au I<sup>er</sup> siècle une arène de 126 coudées sur 70 à ses diamètres conjugués. Le pont romain d'accès à l'îlot de l'Amirauté repose sur des piles de 10 pieds puniques sur 5 coudées (3,40 × 2,50 m), espacées de 5 coudées (2,60) et montées en blocs de 4 pieds sur 3 pieds 4 pouces (1,35 × 1,15 m). Dans le troisième quart du II<sup>e</sup> siècle, on édifie sur la colline de Byrsa l'imposante basilique judiciaire de 164 coudées sur 88 hors œuvre : la nef centrale, mesurée de l'axe des colonnes, atteignait 140 coudées sur 42 avec des entraxes de 7 coudées, un module de 3 pieds romains aux colonnes de l'ordre inférieur, d'une coudée et un demi-pied pour l'ordre supérieur. Au crépuscule du siècle, l'architecture du théâtre de Bulla Regia utilise la coudée de sept palmes et son pied de quatre. Au nymphée de Zaghuan construit sous Hadrien, le pied de 294 mm règne en concurrence avec la coudée, identifiable dans le massif de *cellâ* (11 par 9) avec ses murs latéraux d'une coudée et demie. Dans les grandes citernes aménagées vers la première moitié du I<sup>er</sup> siècle et le forum flavien de *Bararus* (Rougga) au sud-est d'El Jem, comme pour les autres édifices publics de ce municipe, temples, arc, amphithéâtre, la coudée associée au pied s'impose, aussi bien dans les formats de pierres de taille que sous la trame des compositions

architecturales. Cette coudée reste l'outil familier dans cette région de Byzacène jusque sous les Sévères, à s'en tenir au second état du petit amphithéâtre de *Thysdrus* avec sa piste de 120 coudées sur 80, et au « colisée » où les diamètres de l'arène cotent 220 pieds de 294 mm par 132 tandis que la coudée de 515 mm impose sa présence obsédante dans l'empilement ininterrompu des assises, du sous-sol au faite de la *cavea*. Mausolées de la plaine de Feriana, tour des *Petronii* érigée à Kasserine dans le second quart du II<sup>e</sup> siècle, sont construits avec la coudée, sans mépriser le pied lepcitain. Une maison d'*Acholla* s'organise autour d'un péristyle de 35 coudées sur 28 (18,07 × 14,47) et ses mensurations n'ignorent pas le pied punique.

A Tébessa en Numidie, l'arc de Caracalla conserve la coudée dans l'ouverture de sa baie. La table d'Announa elle-même traduit concrètement les divisions de la coudée sénnaire dans la pierre parallélépipédique de 3 coudées  $\frac{2}{3}$  sur une coudée  $\frac{1}{3}$  et  $\frac{2}{3}$  de coudée. Le mausolée de Taksebt qui recevait de carrière, nous l'avons vu plus haut, des blocs épannelés à la coudée égyptienne, est dessiné avec un diamètre de 25 coudées puniques et la hauteur de son ordonnance prévue à 30 pieds romains. La coudée africaine s'introduit jusque sur les constructions militaires du *limes*; dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, l'arène elliptique du camp de *Gemellae* couvre 100 coudées sur 60 et, quelques décennies plus tard, celle de Lambèse cote 100 coudées sur 75.

Au Bas-Empire, l'*aedes memoriae*, le « monument circulaire » de Carthage, a été conçu à la fin du IV<sup>e</sup> siècle sur un schéma de cinq carrés imbriqués de 120, 85, 60, 42  $\frac{1}{2}$  et 30 pieds mais la coudée apparaît avec les cotes de la façade ouest, 2 coudées et demie dans l'ouverture des baies mineures, une coudée plus un pied punique pour l'épaisseur des têtes de murs. L'église de *Melleus* à Haïdra, construite sans doute au V<sup>e</sup> siècle, présente un corps principal de 80 coudées sur 30 et des murs d'une coudée. L'église I de *Thelepte* s'inscrit dans un rectangle de 100 coudées sur 50 et ses murs, comme ceux des églises 2, 4 et 6, restent épais d'une coudée. Dans le grand ensemble basilical paléochrétien de Tébessa, qui vient occuper vers le début du V<sup>e</sup> siècle un quadrilatère de 175 coudées sur 70, on identifie, en même temps que le pied romain, une coudée de 509 mm. La cathédrale présumée de saint Augustin à Hippone pouvait mesurer 100 coudées sur son grand axe, en y comprenant l'abside. Dans le fort de Bourada édifié sous Constantin, l'épaisseur des murs est donnée par la juxtaposition des deux dimensions de briques crues moulées sur le site, coudée et pied punique. Parmi les grands mausolées du djebel Lakhdar, le djedar A édifié au début du V<sup>e</sup> siècle, comporte un soubassement carré de 100 pieds puniques (34,30 × 34,86 m) comme les gradins du couronnement pyramidal ont une demie coudée à la montée et au giron; l'espace enclos est un carré de 140 pieds puniques de côté (47,70 × 48,70) cerné d'un mur de deux coudées. Les mêmes dimensions se répètent au soubassement du djedar C, daté fin V<sup>e</sup>, début VI<sup>e</sup> où les assises occupent deux pieds en hauteur. Dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle, au mausolée F du djebel Araoui, le massif mesure 130 pieds de côté pour une hauteur de 5 coudées et les degrés du couronnement sont épais d'un pied.

### La coudée punique après les Romains

Refermée la parenthèse vandale, ce que nous pouvons connaître des grandes constructions byzantines suffit pour constater la survie de la métrologie régionale. Dans la forteresse de Timgad, inaugurée en 539-540, la grande porte, inscrite dans un carré de 26 pieds puniques de côté (8,93/8,89 × 9,05), interrompt une courtine de 5 coudées (2,56/2,49). Par un passage large de 8 pieds, (2,73) et épais d'une coudée, on pénètre dans un tambour de 17 pieds sur 7 coudées (5,88/5,85 × 3,50) et la baie du fond, épaisse d'un pied, s'ouvrait sur une voussure profonde de 6 pieds et demi (2,20/2,17). La chapelle occupe un rectangle de 35 coudées sur 21

(17,90 × 10,85) ; une grande salle rejetée entre le collatéral sud et le rempart, large en œuvre de 14 coudées sur 10 (7,21/7,15 × 5,23), est compartimentée par un mur de deux coudées (1,02/0,95) percé de deux arcs de 4 pieds (1,40/1,38).

Faute de monographies riches en mensurations précises d'édifices bien datés, il est vain de prétendre pouvoir suivre depuis l'hégire la fortune de la coudée africaine. Tout juste relevons-nous au IX<sup>e</sup> siècle, dans une résidence princière aghlabide de la plaine kairouanaise, des murs de briques crues où des épaisseurs de 0,70 m paraissent recouvrir un double pied punique. Ce module dérivé a pu perdurer au XIX<sup>e</sup> siècle avec une des coudées tunisiennes, le *dhrâa andoulsi* évalué, sauf à Sousse, à 683 mm ; cette unité « andalouse », appelée aussi *pik*, terme calqué par les Turcs sur le grec *péchys*, est attestée au Maroc et à Tripoli. Quant au *dhrâa arbi* qui valait 50 cm à Souk el Arba devenu Jendouba, Maktar, Sousse, Sfax et Djerba, valeur toujours actuelle, serions-nous autorisés à y voir le dernier avatar de la mesure linéaire d'avant les Romains, la coudée punique, devenue et restée « coudée africaine » ?

## BIBLIOGRAPHIE

### Les tables de mesures

- CAGNAT R., CHAPOT V., *Manuel d'archéologie romaine*, Paris, 1920, t. I, p. 236, t. 2, p. 264.  
 ROMANELLI P., *Topografia e archeologia dell'Africa romana* (Enciclopedia classica III-XVII), Turin, 1970, p. 54, pl. 32.  
 ZIMMER G., *Zollstücke römischer Architektur, Bauplanung und Bautheorie der Antike* (Diskussionen zur archäologischen Bauforschung-4), Berlin, 1984, p. 274 et fig. 12, p. 276 et n. 46.

### Table de Leptis Magna

- BIANCHI BANDINELLI R., VERGARA CAFFARELLI E., CAPUTO G., *Leptis Magna*, Rome, 1963, p. 80 et fig. 69.  
 IOPPOLO G., « La tavola dell'unità di misure sul mercato augusteo di Leptis Magna », *Quaderni di archeologia della Libia* 5, 1967, p. 89-98.  
 SICHTERMANN H., « Archäologische Funde und Forschungen in Libyen », *Archäologischer Anzeiger*, 1962, col. 500, fig. 54.  
 VERGARA CAFFARELLI B., CAPUTO G., BIANCHI BANDINELLI R., *The burial city. Excavations at Leptis Magna*<sup>2</sup>, Londres, 1967, p. 80, pl. 69.

### Table de Thibilis

- BALLU A., « Rapport sur les fouilles exécutées en 1908 par le Service des monuments historiques de l'Algérie », *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1909, p. 78.  
 BALLU A., *Bulletin archéologique du Comité*, 1913, p. 163.  
 CAGNAT R., BESNIER M., *Année épigraphique*, 1909, n° 154, p. 40.  
 GSELL St., JOLY Ch.A., *Khamissa, Mdaourouch, Announa*, t. I – Khamissa, Alger, 1914, p. 288, t. III – Announa, Alger, 1918, p. 78-79, fig. 21.  
 MAGUELONNE J., « Chronique archéologique », *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du département de Constantine*, 42, 1908, p. 288.  
 PFLAUM H.G., *Inscriptions latines de l'Algérie*, II-2, *Inscriptions de la Confédération cirtéenne, de Cuicul et de la tribu des Suburbures*, Alger, 1976, n° 4 705, p. 445.

### Table de Cuicul

- BALLU A., « Rapport sur les fouilles exécutées en 1912 par le Service des monuments historiques de l'Algérie », *Bulletin archéologique du Comité*, 1913, p. 163-164.  
 VALLET E., ALBERTINI E., HUTTNER M., *Guide pratique illustré pour visiter les ruines de l'antique Cuicul*, Alger, 1924, p. 31.

### Table de Rusguniae

- GUERY R., « Les thermes du sud-ouest de Rusguniae (Tamesfoust) Rapport provisoire des fouilles 1964 », *Bulletin d'Archéologie algérienne*, 1, 1962-1965, p. 34 et fig. 16.

### Métrologie

- BARRESI P., « Sopravvivenze dell'unità di misure punica e suoi rapporti con il piede romano

- nell'Africa di età imperiale », *L'Africa romana* (8° Convegno di studi, Cagliari 1990), Sassari, 1991, p. 479-502.
- CASTAGNOLI F., « Note di architettura e di urbanistica », *Archeologia classica*, 20, 1968, p. 118-119.
- CHANTRAINE H., « Uncia », *Realencyclopädie*, IX-A-I, 1961, col. 656.
- DAVIN P., « Étude sur la cadastration de la Colonia Julia Carthago », *Revue Tunisienne*, 1930, p. 78-80.
- Idem*, « Cadastration de la colonia Julia Karthago », *Bulletin archéologique du Comité*, 1930, p. 125-126.
- HALLIER G., « Remarques sur les métrologies de l'Afrique antique », *Bulletin archéologique du Comité*, ns 20-21, 1984-1985 (1989), p. 142.
- LANCEL S., « Bulletin critique », *Revue des Études Latines*, 66, 1988 (1989), p. 364.
- LEGENDRE M., « Note sur la cadastration romaine en Tunisie », *Cahiers de Tunisie*, 5, 1957, p. 146-148.
- Pline HN XVIII, 189, éd. H. le Bonniec – A. le Boeuffe, 1972, p. 120.
- SEGRE A., *Metrologia e circolazione monetaria degli antichi*, Bologne, 1928, p. 162.
- TANNERY P., « Mensura », *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III-2, 1904, p. 1 730.

#### **L'Afrique pré-romaine Tripolitaine**

- DI VITA A., « Influences grecques et traditions orientales dans l'art punique en Tripolitaine », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 80, 1968, p. 16-36, pl. I.
- Idem* « Il mausoleo punico ellenistico E di Sabratha », *Römische Mitteilungen*, 83, 1976, p. 273-285, pl. 88-96.

#### **L'Afrique pré-romaine Tunisie**

- CARRIÉ J.-M., SANVITI N., « Fouilles françaises de Carthage (1974-1975). Secteur B, *Antiquités Africaines*, 11, 1977, p. 81, 85.
- DUVAL R., « Mise au jour de l'enceinte extérieure de la Carthage punique », *C.R.A.I.*, 1950, p. 56.
- FANTAR M., *Kerkouane. Cité punique du cap Bon*, Tunis, 1984, t. I, p. 327, 349.
- HURST H., « Excavations at Carthage 1974 », *The Antiquaries Journal*, 55, 1975, p. 19, 27.
- LANCEL S., *Byrsa I*, Rome, 1978, p. 301.
- Idem*, « Fouilles de Carthage 1976-1977. La colline de Byrsa et l'occupation punique », *C.R.A.I.*, 1978, p. 301, 304, 306, 308.
- Idem*, « Fouilles françaises à Carthage. La colline de Byrsa et l'occupation punique », *C.R.A.I.*, 1981, p. 180.
- Idem*, *Byrsa II*, Rome, 1982, p. 184, 370-372, plan fig. 72.
- LEZINE A., *Architecture punique*, Paris, 1961, p. 98, fig. 51.
- MOREL J.-P., « Kerkouane, ville punique du cap Bon », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 81, 1969, p. 514-518.
- RAKOB F., « Römische Architektur in Nordafrika. Bautechnik und Bautradition », *150 Jahr-Feier Deutsches Archäologisches Institut (Rome 1979)*, Mayence, 1983, p. 109.
- RAKOB F., *Karthago I*, Mayence, 1991, p. 216-217.
- SALADIN H., « Rapport sur la mission accomplie en Tunisie en 1885 », *Nouvelles archives des missions*, 2, 1892, p. 476, 480.

#### **L'Afrique pré-romaine Algérie**

- BALLU A., « Rapport sur les travaux de fouille et de restauration exécutés en 1919 », *Revue africaine*, 61, 1920, p. 302-304.
- CAMPS G., *Aux origines de la Berbérie*, Paris, 1961, p. 201-203.
- Idem*, « Nouvelles observations sur l'architecture et l'âge du Medracen, mausolée royal de Numidie », *C.R.A.I.*, 1973 (1974), p. 470-517.
- GAZAGNE G., *Plans de l'amphithéâtre de Cherchel*, ensemble au 1/200<sup>e</sup>, détails au 1/50<sup>e</sup> (vers 1953).
- CHRISTOFLE M., *Le tombeau de la Chrétienne*, Paris, 1951, p. 16, 21-22, 64, 109, 116, 121, 126.
- REYNIERS col., « Métrologie du tombeau de la Chrétienne », *Bulletin archéologique du Comité*, 1951-1952, p. 270-273.

### **L'Afrique pré-romaine Maroc**

- BOUBE J., « Documents d'architecture maurétanienne au Maroc », *Bulletin d'archéologie marocaine*, 7, 1967, p. 318, pl. 18-3.  
 EUZENAT M., HALLIER G., « Les forums de Tingitane », *Antiquités Africaines*, 22, 1986, p. 82, fig. 7 a.  
 HALLIER G., Relevés cotés de *Sala* (1959-1960).  
*Idem*, Relevés du Capitole de *Volubilis* (1961).  
 LENNE J., Relevés des petits temples (1963), *Volubilis*.

### **Le Haut-Empire Tripolitaine**

- HUMPHREY J.H., SEAR F.B., VICKERS N., « Aspect of the circus at Lepcis Magna », *Libya antiqua*, 9-10, 1972-1973, p. 47-91.  
 DI VITA A., « La ricostruzione dell'arco dei severi a Leptis Magna in un disegno di C. Catanuso ed esistenza e significato di un tetrapilo pre-severiano », *Quaderni di archeologia della Libia*, 7, 1975, p. 22.  
 IOPPOLO G., « Una nuova iscrizione monumentale presso l'arco dei Severi a Leptis Magna », *Libya antiqua*, 5, 1968, p. 89-90.  
 JOLY E. TOMASELLO F., *Il tempio a divinità ignota di Sabratha* Rome, 1984, p. 112, 118-120, 125, 160.  
 SALZA PRINA RICOTTI E., « Le ville marittime di Silin (Leptis Magna) », *Rendiconti della Pontificia Accademia di archeologia*, 43, 1970-1971, p. 141-142, 146, 161-162.

### **Le Haut-Empire Tunisie**

- GOZLAN S., « La maison de Neptune. Acholla Botria. Problèmes posés par l'architecture et le mode de construction », *Karthago*, 16, 1971-1972 (1973), p. 70, plan fig. 4.  
 GROS P., DENEAUVE J., « Hypothèses sur le centre monumental de la Carthage romaine » *C.R.A.I.*, 1980, p. 303-304, 310, 317, 321.  
 GROS P., *Byrsa III*, Rome, 1985, plan fig. 63.  
 HALLIER G., Relevés du théâtre de *Bulla Regia* (1969).  
 HALLIER G., Relevés de l'amphithéâtre d'El Jem (1972-1974).  
 HALLIER G., Relevés des amphithéâtres de Carthage (1974-1975).  
 HALLIER G., « Le premier forum de Rougga », *Actes du 1<sup>er</sup> colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, 106<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes (Perpignan 1981), *Bulletin archéologique du Comité*, ns 17-B, 1984, p. 101, 103, 110.  
 HALLIER G., « Les citernes monumentales de Bararus (Henchir Rougga en Byzacène) », *Antiquités africaines*, 23, 1987, p. 131-132.  
*Idem*, « Étude architecturale du mausolée », in Groupe de recherche sur l'Afrique Antique, *Les Flavii de Cillium*, Rome, 1993, p. 44-47.  
 HURST H., « Excavations at Carthage 1975 », *The Antiquaries Journal*, 56, 1976, p. 188.  
 RAKOB F., « Das Quelleheiligtum in Zaghuan und die römische Wasserleitung nach Karthago », *Römische Mitteilungen*, 81, 1974, p. 76-81.  
 SALADIN H., « Rapport sur la mission faite en Tunisie de nov. 1882 à avril 1883 », *Archives des Missions*, s. 3, 13, 1887, p. 134-135.

### **Le Haut-Empire Algérie**

- BARADEZ J., « Deux amphithéâtres inédits du limes de Numidie Gemellae et Mesarfelta », *Mélanges J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 58-59, 66, 68.  
 EUZENAT M., HALLIER G., « Le mausolée de Taksebt » (Algérie), *C.R.A.I.*, 1992, p. 235-248.  
 MEUNIER J., « L'arc de Caracalla à Theveste », *Revue africaine*, 82, 1938, p. 102-103.

### **Le Bas-Empire Tunisie**

- DUVAL N., et alii, *Recherches archéologiques à Haïdra II. La basilique I dite de Melleus ou de Saint-Cyprien*, Rome, 1981, pl. V.  
 GALLAGHER J.B., « Mudbrick at roman Carthage », *Cahiers des Études anciennes*, 17, 1985 (*Carthage VII*), p. 69-71, 75, 92-94.  
 GSELL St., « Édifices chrétiens de Thelepte et d'Ammaedara », *Revue Tunisienne*, ns 11-12, 1932, p. 24, 34, 40.  
 HALLIER G., Relevé de l'église de Melleus à Haïdra (1967).

LEZINE A., « Grande rotonde de Carthage », *Bulletin archéologique du Comité*, 1951-1952, p. 192.

MARKOU E., *Cahier des Études anciennes*, 9, 1978 (Carthage II), plan I.

*Idem*, *Cahiers des Études anciennes*, 12, 1980 (Carthage IV), plans II et III.

MARKOU E., in SENAY P., BEAUREGARD M., « Monument circulaire de Carthage. Rapport préliminaire des fouilles 1982 », *Cahiers des Études anciennes*, 15, 1983, pl. h.t.

### Le Bas-Empire Algérie

CHRISTERN J., *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, Wiesbaden, 1976, p. 172-177.

GUEY J., « Notes sur le limes romain de Numidie au Sahara au IV<sup>e</sup> », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 56, 1939, p. 198-199, 202-203.

KADRA K., *Les djedars. Monuments funéraires berbères de la région de Frenda*, Alger, 1983, p. 32, 36, 67, 129-130, 156.

LASSUS J., *La forteresse byzantine de Thamugadi. Fouilles à Timgad 1938-1956*, Paris, 1981, p. 59-60, 79-80, et relevés LENNE J., (1975).

MAREC E., *Monuments chrétiens d'Hippone*, Paris, 1958, fig. 2, p. 25.

### La coudée et l'Islam

FLEURY V., « Poids et mesures tunisiens. Essai de métrologie », *Revue Tunisienne*, 2, 1895, p. 236-237.

LEGENDRE M., *Survivance des mesures traditionnelles en Tunisie*, Paris, 1958, p. 16-18, 26.

MARCAIS G., « Fouilles à Abbâssiya près de Kairouan », *Bulletin archéologique du Comité*, 1925, p. 301-302.

G. HALLIER

## C99. COUSCOUS (voir alimentation)

## C100. CRIQUET (voir sauterelle)

## C101. CROISSANT

La figure symbolique connue sous le nom de croissant dérive de la forme apparente de la lune lorsque plus de la moitié du disque est cachée par l'ombre de la terre. A l'époque moderne, le croissant est généralement représenté la concavité et les cornes tournées vers la droite, c'est-à-dire, paradoxalement dans la position décroissante de la lune. Le « croissant de lune » est donc figuré dans une position contraire à la définition astronomique du croissant lunaire qui est le temps qui s'écoule de la nouvelle à la pleine lune, cornes et concavités étant alors tournées à gauche.

Depuis l'apogée de l'Empire ottoman, le croissant est devenu le symbole de l'Islam et se trouve de ce fait opposé symboliquement à la croix. Dans les pays musulmans, la Croix rouge est remplacée par le Croissant rouge qui figure aussi sur le drapeau de nombreux États : Algérie, Malaysia, Ouzbékistan, Pakistan, Tunisie, Turquie... Le croissant y est représenté en position verticale, les cornes tournées vers la droite une étoile logée dans la concavité, sauf sur le drapeau de Turkménistan où la concavité est dirigée vers la gauche (peut-être en souvenir de la faucille soviétique?). Seule la Mauritanie représente le croissant les cornes dirigées vers le haut, ressuscitant un vieux symbole préislamique.

Dans l'art musulman, ce motif, qui s'obtient facilement à l'aide d'un compas puisqu'il suffit de déplacer vers la droite la pointe du compas après avoir tracé un premier arc de cercle qui sera recoupé par un second, est d'autant plus prisé qu'il se combine facilement aux rinceaux et diverses arabesques chers à l'art musulman. Le croissant figure fréquemment dans de nombreuses productions citadines quelle que soit la matière : bois, pierre, stuc, métaux précieux. Mais ce motif reste essentiellement citadin et le croissant est quasiment absent de l'art berbère. Il est



Stèle de Tipasa. A l'entablement un croissant renversé au-dessus d'un astre traité en motif floral, à côté de deux signes de Tanit (Photo G. Camps)

non auxquels s'ajoutent des rosaces diverses de même signification) est très fréquente, en Afrique, pendant l'Antiquité. Si on met à part la forme ogivale que prennent certaines languettes de préhension sur les poteries protohistoriques (nécropole de Roknia) et qui ont plus une valeur fonctionnelle que symbolique, l'introduction du croissant en Afrique du Nord est imputable aux navigateurs orientaux puisque ce motif est très prisé en Phénicie et en Syrie et qu'il n'apparaît dans divers pays d'Occident qu'avec l'implantation phénicienne puis carthaginoise. Le croissant orne très fréquemment le sommet des stèles du tophet de Carthage dès le <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, il en est de même dans celui d'Hadrumète (Sousse) et dans le sanctuaire, plus récent, d'El Hofra à Cirta (Constantine). Le croissant est figuré préférentiellement dans la partie haute des stèles, sur l'entablement massif des stèles d'inspiration égyptienne, à l'intérieur du fronton des stèles d'influence hellénique. Il est donc toujours dans une position supérieure, céleste, au-dessus du signe de Tanit qui l'accompagne souvent dans l'iconographie rituelle punique. Il arrive même, comme à Téboursouk, que le croissant se combine à ce signe et devienne la tête de ce symbole anthropomorphe.

Introduit par les Phéniciens, le croissant fut progressivement adopté par les Libyens du territoire carthaginois puis par les Numides indépendants. Il n'est donc pas surprenant de le voir figurer dans le décor de certains haouanet\* (hypogées) du Nord de la Tunisie (Ben Yasla\*) et plus tard sur les stèles libyques aussi bien de Maktar\* que de la Cheffia\*.

Les Africains de l'époque romaine restèrent fidèles à ce symbole d'autant plus qu'il était étroitement associé au culte de Saturne. Les stèles dédiées au grand dieu africain présentent très souvent associés le croissant lunaire et le disque solaire, voire Sol et Luna portant leur attribut astral. Plus souvent encore,

totallement inconnu dans l'artisanat touareg qui privilégie dans son orfèvrerie, les formes triangulaires ou losangiques ; il est absent également dans la décoration des poteries modelées traditionnelles du Nord du Maghreb, production dite kabyle bien qu'elle soit le fait de populations diverses depuis le Sud tunisien jusqu'au Rif marocain. Le croissant n'est pas plus fréquent dans la bijouterie traditionnelle, émaillée ou non, des populations rurales et généralement montagnardes (Kabylie, Aurès, Atlas marocain), on ne le trouve enfin, à titre de motif secondaire, que sur de très rares coffres en bois du massif kabyle.

On serait donc tenté de croire que le motif du croissant, symbole islamique, ne fut introduit que récemment dans le catalogue symbolique et esthétique des Berbères. Ce serait une erreur. La figure du croissant et des autres motifs astraux (étoiles, soleils, disques rayonnant ou

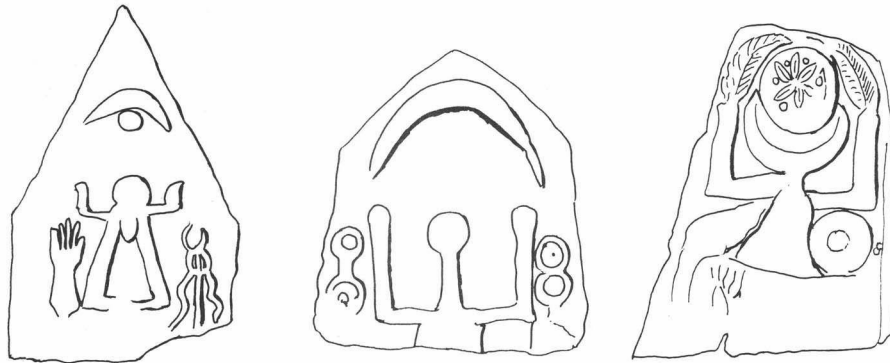


sur les stèles votives et sur les stèles funéraires, le croissant est représenté seul au sommet.

Le croissant antique, qu'il soit d'époque punique ou romaine, se distingue radicalement du croissant islamique par sa position : les cornes sont dirigées vers le haut ou vers le bas, jamais latéralement. A l'époque carthaginoise le croissant est rarement figuré isolé, il est le plus souvent accompagné d'un disque astral qui se loge entre ses cornes, comme le pentacle des drapeaux musulmans. Il est rare que ce disque soit du même diamètre que le croissant dans lequel il s'inscrit ; le plus souvent il n'est pas tangent et occupe une position intermédiaire entre les cornes du croissant. Sur les stèles à décor plus exubérant le disque devient un astre rayonnant ou une rosette à pétales en couronne. Accompagné ou non d'un disque ou d'étoiles, le croissant punique peut occuper deux positions, tantôt la convexité est dirigée vers le bas et les cornes vers le haut, tantôt – et c'est le cas le plus fréquent – les cornes sont dirigées vers le bas. Il est manifeste que cette position curieuse est la plus ancienne. S. Gsell estimait même qu'elle était la seule qui soit figurée dans le tophet de Carthage (*H.A.A.H.*, t. IV, p. 361), la même remarque peut être faite dans le tophet d'Hadrumète et sur les sites anciens de Sulcis et de Tharros en Sardaigne. Cette position n'est plus aussi exclusive dans le sanctuaire, plus récent d'El Hofra à Constantine qui date pour



Stèle du tophet d'Hadrumète (Sousse), croissants renversés au dessus d'un astre ; le motif évoque, peut-être involontairement, un œil (Photo G. Camps)



1 : Croissant renversé sur le fronton d'une stèle d'El Hofra (Constantine). 2 et 3 : Stèles de Thubursicum bure (Téboursouk)

l'essentiel du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La dérive en faveur de la position du croissant dressé vers le haut s'accroît encore dans le monnayage des royaumes maures et numides et dans celui des villes. En consultant le Corpus de J. Mazard on constate que 73 % des croissants figurant sur les types monétaires ont les cornes dirigées vers le haut.

En franchissant encore quelques siècles, on assiste à la disparition totale du croissant en position inversée. Ainsi même sur les stèles libyques de la Cheffia (confins algéro-tunisiens) dont l'archaïsme n'arrive pas à cacher totalement une romanisation en cours, les 60 croissants figurés ont tous les pointes vers le haut. A



Stèles néo-puniques de Maktar et Guelma (Photo G. Camps)

l'époque romaine, surtout à partir du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, on peut affirmer que le motif « punique » du croissant inversé a totalement disparu, alors que se multiplient les représentations du croissant sur les stèles votives aussi bien que sur les stèles funéraires. Comme l'écrit M. Le Glay, le croissant orne le sommet des ex-voto à Saturne dans toutes les régions de l'Afrique romaine, de Carthage à Volubilis. Qu'il orne le sommet d'une stèle votive ou d'une stèle funéraire, qu'il soit accompagné d'un disque, d'une étoile, d'une rosace, il est considéré par les fidèles comme revêtu d'une importance primordiale. Il est remarquable que la répartition des stèles à croissant soit très régulière ; on les trouve en grand nombre en Proconsulaire (Bou Kornine, Bulla Regia, Thubursicu Numidarum, Madaure, Thagaste...) aussi bien qu'en Numidie (Milev, Tiddis, Rusicade, Djemila, Lambèse, Timgad...) qu'en Maurétanie Césarienne (Sitifis, Cherchel, Suffasar, Portus Magnus, Altava...) et Maurétanie Tingitane (Volubilis...). Dans l'inventaire, dressé par M. Orfali, des stèles à ornement ou sculpture funéraire de Maurétanie Césarienne, le croissant figure sur 147 stèles dont moins d'un dixième le présente inversé, les cornes dirigées vers le bas ; or, de ces 14 monuments, 10 proviennent de Tipasa, 2 de Cherchel, 1 des Andalouses, c'est-à-dire de cités littorales qui furent des centres de culture punique, plusieurs portent des inscriptions néo-puniques ou des motifs archaïques qui incitent à dater ces stèles de l'époque pré-romaine ou tout au moins en un temps où la culture punique était encore prééminente.

Sur les stèles votives figure souvent une guirlande dont la courbure épouse la



Stèle de Novar (ex-Sillègue)

forme du croissant, il arrive aussi que cette guirlande soit frappée en son centre d'une rosace à pétales rayonnants dont la signification astrale ne fait point de doute ; on ne saurait pourtant affirmer que la guirlande soit l'équivalent du croissant. Il arrive aussi que le croissant figure au sommet d'une hampe ; ce motif est peut-être dérivé du caducée punique. Ce motif fut prisé à Cherchel où il figure sur cinq stèles, ailleurs il n'est connu que par un seul exemplaire (Rusicade, Sitifis, Madaure, Timgad).

Sans en faire une règle absolue nous sommes conduits à reconnaître une valeur chronologique relative aux différents aspects du croissant. Retourné, les cornes vers le bas, le croissant « punique » disparaît au cours du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère tandis que triomphe le croissant aux cornes dressées vers le haut, quant au croissant « vertical » aux cornes dirigées vers la droite, il n'est vraiment en honneur que depuis les temps islamiques.

Ces variations curieuses ne reçoivent pas d'explication satisfaisante mais il est sûr que,

dès l'origine, le croissant détient une valeur symbolique qui dépasse la simple évocation de la Lune ou d'une divinité lunaire. Plus céleste que lunaire, la place qu'occupe le croissant au sommet des stèles, qui est exactement celle de Saturne lorsqu'il est représenté, prouve bien son caractère proprement divin.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BERTHIER A. et CHARLIER R., *Le sanctuaire punique d'el Hofra à Constantine*, Paris, 1955.  
 CINTAS P., « Le sanctuaire punique de Sousse », *Revue africaine*, t. XCI, 1947, p. 1-80.  
 CUMONT F., *Recherches sur la symbolique funéraire*, Paris, 1942.  
 GSELL S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. IV, p. 360-364.  
 FANTAR M., « Téboursouk, stèles anépigraphes et stèles à inscriptions néopuniques », *Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XVI, 1974, 53, p. XII pl.  
 LE GLAY M., *Saturne africain. Histoire*, Paris, 1966, p. 220-225.  
 MAZARD J., *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris, 1955.  
 ORFALI M., *Inventaire des sculptures funéraires et votives de la Maurétanie Césarienne*, Université de Provence, thèse multigraphiée, 1989.

G. CAMPS

#### C102. CROIX BOULETÉE : *Tariest, Thariest* en Kabyle

Alors que la croix à branches égales appelée parfois (et à tort) « croix grecque » est très fréquente dans l'art berbère en Afrique du Nord (tapisseries, bijoux, poteries, cuirs, tatouages, sculptures sur bois, plâtre, etc.), la même croix pourvue de petits cercles ou de boules aux extrémités est plus rare. Elle apparaît soit sur des sites en parties d'âge néolithique ou protohistorique (voir G.B.M. Flamand, 1897, à El-Hadj Mimoun près de Figuig et J. Chabot, 1940, n° 873) dans sa plus simple expression, et contenue dans un cercle, soit dans les sculptures et peintures sur bois des grands coffres kabyles et sur les portes cochères des maisons de Petite Kabylie.

Sur ces deux objets la croix bouletée est incluse dans une structure à peu près constante. Dans les coffres, elle occupe l'espace principal d'un ou plusieurs

panneaux, elle est en général d'une dimension supérieure à tous les autres motifs (variant de 5 à 25 cm environ), elle est toujours entourée d'un à trois sillons sculptés, le tout inscrit dans un cercle, un losange, un carré ou un rectangle ; elle représente avec la frise florale qui orne les rebords des couvercles, les bandeaux et les pieds des coffres, le motif majeur qui fonde l'originalité et la particularité des décors sculptés du coffre kabyle.



Croix bouletée associée à une inscription libyque du Haut-Sébaou (Grande Kabylie).  
Photo M. Gast

Après avoir tracé à la pointe sèche la croix sur l'espace qui lui est réservé, l'artisan creuse cinq trous : un pour le centre, quatre aux extrémités, à l'aide d'une mèche en langue d'aspic qui laisse un petit cône de bois surbaissé par rapport à la surface. Ces petits reliefs sont ensuite reliés par un sillon à section en U, de 2 à 5 mm de diamètre de large pour former la croix. Celle-ci est ensuite entourée d'une succession de un à trois sillons en demi-cercles, sculptés autour des extrémités en forme de pétales. L'ensemble ainsi réalisé, est très souvent inscrit dans un cercle, lui-même plus ou moins décoré d'écoinçons dans les angles du motif, de demi-besants ou autres figures enrichissant la figure centrale. Le tout peut être considéré comme une rosace d'un genre particulier propre aux coffres et aux portes kabyles.

Le même motif est parfois peint sur les côtés des grands coffres de part et d'autre de la façade (le dos contre le mur n'étant jamais sculpté ni peint).

Après les avoir ainsi embellies et présentées, les artisans rehaussent toutes ces sculptures de couleurs : vermillon dans les fonds sculptés, brun, noir et jaune sur les à-plats et autres motifs ; bien souvent les boules de la croix et d'autres motifs étaient surchargés de clous à tête de laiton considérés comme protecteurs.

Il est certain que la croix bouletée a représenté il y a plus de deux mille ans un symbole prophylactique puissant. Car, s'il semble être tombé en désuétude en Afrique du Nord et en pays berbère, avec comme ultime représentation celle des

grands coffres sculptés datant de deux à trois siècles, le motif de la croix bouletée pourvu ou non d'agréments décoratifs, est présent dans des lieux extrêmement divers. Nous l'avons relevé sur un vase grec de Thasos (Grimanis A.P. et Vassilaki-Grimani M.), sur une poterie trouvée au nord du Kazakhstan près de la Sibérie, sur des stèles funéraires du pays basque (Archéologie du Languedoc, 1980) sur des roches gravées du Val Varaita et à Capo di Ponte en Italie (Valcamonica, âge du bronze), dans la vallée de l'Ubaye (Hautes-Alpes), sur de la vaisselle protohistorique de l'Ukraine (Gimbutas, 1975 : 130), sur une amphore à décor polychrome de culture Cucuteni en Roumanie (environ 3 000 ans avant J.-C. ; Dimitrescu, 1972), sur une lampe à huile de Bas-Empire (IV<sup>e</sup> siècle, voir Th. Oziol, *Archeologia corsa*, 5, 1980). La présence parfois discrète et inattendue de ce motif sur des étendues aussi vastes, dans des civilisations aussi diverses, nous laisse supposer son universalité. Mais encore si ces interprétations restent plus ou moins proches de celles de la croix kabyle, il en est une qui lui est une réplique fidèle, c'est celle signalée par Arthur Mac Gregor (1985) sculptée sur un bois de renne et qu'il attribue à l'âge des Vikings dans le Schleswing-Holstein. Cet auteur pense que cet objet fut un moule en raison de ses reliefs identiques à ceux de la croix kabyle, mais de plus petite taille.

La croix bouletée entourée de sillons sculptée, inscrite dans un cercle ou toute autre figure géométrique est un signe fort, probablement symbolique, exclusif du coffre kabyle, que les artisans ont parfois aussi reproduit exceptionnellement sur les portes de maisons. Il semble avoir joué un rôle prophylactique sur un meuble doté de fonctions symboliques dans la conception cosmogonique de la maison kabyle. Aucune tradition ou croyance ne semble avoir été gardée aujourd'hui sur cette figure en Kabylie (du moins, à notre connaissance). Il n'est pas impossible que l'on découvre ailleurs, là où ce signe, sous sa forme dépouillée, était encore pratiqué jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle chez des bergers montagnards, le sens qu'on accordait à cette marque gravée sur des dalles avec les initiales de l'année du passage comme on peut encore le cons-



Coffre de Médjana. Croix bouletée telle qu'elle apparaît le plus souvent sur les coffres kabyles (Photo M. Gast)



tater dans la vallée de l'Ubaye (Hautes Alpes françaises) ou dans le Val Varaita en Italie.

Cependant, tous les grands coffres ne sont pas pour autant pourvus de ce motif. Il semble que ce soit les plus anciens meubles qui en soient pourvus avec la frise florale, motif difficile à réaliser.

Ce signe singulier et précis n'a pas fini de nous livrer son message avec celui des grands coffres.



Croix bouletées sur des panneaux d'un coffre kabyle (Photo M. Gast)

## BIBLIOGRAPHIE

- ABELANET J., *Les roches gravées nord catalanes*, Centre d'Études préhistoriques catalanes, n° 5, Prades, 1990, 241 p. Voir p. 70, fig. 47, San Miguel de Llores, Creu de la Llosa (dessin d'après E. Devaux).
- BOURDIEU P., La maison kabyle ou le monde renversé, in *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'Ethnologie kabyle*, Droz, Paris, Genève, 1972, pp. 45-69.
- BOURILLY J., et LAOUST E., Stèles funéraires marocaines, Collection *Hespéris* (Institut des Hautes Études Marocaines), n° III, 1927, 123 p., LIX pl.
- CAMPS G., *Les Berbères, Mémoire et identité*, Éditions Errance, Paris, 1987, 260 p.
- CHABOT J.-B., *Recueil des inscriptions libyques*, Paris, 1940. Voir n° 873.
- CINQUETTI M., et BIANCIOTTO G., « Siti d'arte rupestre. Survey. », *Bolletino del Centro Studi e Museo d'arte preistorica di Pinerolo*, Anno 3°, 5, 1989, 59-69. (Voir pl. p. 69).
- COLAS L., *La tombe basque (recueil d'inscriptions funéraires et domestiques du pays basque français)*. A. Foltzer, Bayonne et H. Champion, Paris, 1933.
- DUMITRESCU V., « La céramique peinte néolithique de Cucuteni en Roumanie », *Archeologia* 49, août 1972, pp. 39-44 (p. 44).
- FLAMAND G.B.M., « Note sur deux "pierres écrites" (hadjra mektouba). Dessins rupestres

- provenant d'el-Hadj-Mimoun, région de Figuig (Sud oranais) », *L'Anthropologie*, t. VIII, 1897, 284-293 (voir p. 289).
- GAST M., et ASSIE Y., *Des coffres puniques aux coffres kabyles*, CNRS-Éditions, Paris, 1993, 251 p..
- GIMBUTAS M., « Figurines of old Europe (6500-3500 BC) », *Actes du Symposium international sur les religions de la préhistoire*. Capo di Ponte. Ed. del Centro, 1975, p. 130, fig. 83.
- GRIMANIS A.P., VASSILAKI-GRIMANI M., KARAYANNIS M.I., « Instrumental neutron. Activation analysis of "melian" postsherds », *Journal of radionalytical chemistry*, vol. 39 (1977), 21-31 (voir p. 24).
- GUERY R., *La nécropole orientale de Sitifis (Sétif, Algérie). Fouilles de 1966-1967. Études d'Antiquités africaines*, Paris, CNRS, 1985, 372 p. + LXXX Pl.
- MAC GREGOR A., *Bone antler ivory and horn. The technology of Skeletal materials since the Roman period*. Croom Helm London and Sydney Barnes and Hobble Books Totowal, New-Jersey, 1985, 246 p.
- OZIOL T., « Les lampes de terre cuite », *Archeologia Corsa*, 5, 1980, pp. 5-68.
- PAULUS M.S., « Motifs décoratifs de portes », *Fichier de documentation berbère* (764.2), 1950, IV Pl.
- « Les stèles discoïdales ». Journées d'études de Lodève, *Archéologie du Languedoc*, n° spécial, 1980, 180 p. (voir p. 175)

M. GAST

### C103. CROIX D'AGADEZ

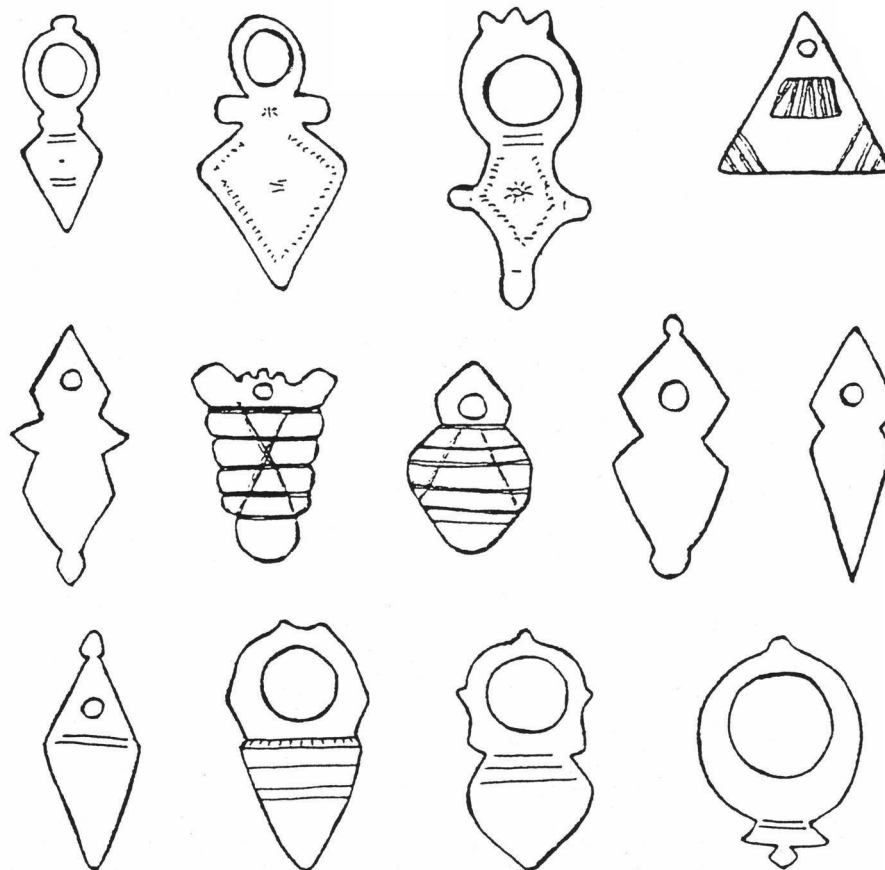
L'ornement connu sous le nom de « croix d'Agadez » représente l'exemple le plus populaire d'une catégorie de bijoux sud-sahariens fabriqués particulièrement par le Touareg Kel Aïr et Kel Geress, en argent, en métal moins noble ou en pierre tendre. Seuls quelques-uns de ces bijoux ressemblent vraiment à une croix : en effet, pour la plupart d'entre eux, il s'agit d'un pendentif à silhouette variée, apparentée soit à une croix (*tanayilt*), soit à une forme de plaque ou de bouclier (*talhakim*).

Le bijou le plus communément appelé « croix d'Agadez » est composé d'une partie supérieure en forme d'anneau, dont le sommet se termine en pointe flanquée de part et d'autre de deux petites cornes, et d'une partie inférieure en forme de losange plat aux bords concaves, terminés par trois petites protubérances coniques.

Les forgerons (*inaden*) fabriquent ces *tanayilt* en argent en utilisant le procédé dit « à la cire perdue » (il ne faut jamais marteler le métal !) et les appellent aussi *tasagalt*, ce qui signifie « coulée dans un moule ». Une dénomination *tamashek* alternative, mais qui désigne les pendentifs en général, est *zakkat* (plur. *zakkatin*), le terme hawsa « *kaulé* » est aussi répandu au Sahel. Dans le territoire de l'Aïr, on connaît plusieurs modèles de *tanayilt*, dont la dénomination est généralement en relation avec des groupes tribaux touaregs ou des toponymes.

Les bijoux en pierre tendre et ceux découpés dans des plaquettes de cuivre, d'aluminium ou d'autre métal sont le plus souvent connus sous le nom de *talhakim* : leurs dénominations correspondent à celle des *tanayilt* et leurs valeurs symboliques sont probablement les mêmes. Les modèles en pierre pourraient bien représenter des archétypes de l'ornementation, conçus avant l'apparition de l'argent et reproduits ensuite en métal noble ou plus ou moins vulgaire.

Les Européens qui ont traversé l'Aïr et le pays hawsa ont longtemps ignoré ces « croix ». G. Lyon (1821) remarque seulement que les « Touaregs ont des ornements en argent » ; J. Richardson (1848) parle de « colliers », qu'il ne décrit pas ; aucune allusion n'est faite par Barth (1855), Von Bary (1876-77), C. Jean (1909), G. de Gironcourt (1912), F. de Zeltner (1912), A. Buchanan (1921). Seul F. Fourreau (1902) mentionne des colliers « composés de petites plaques triangulaires » et R. Chudeau (1909) cite un pendentif en forme de croix, au cou d'une femme des Kel Akara, *imɣad* del Kel Ferwan. F. Rodd semble être le premier à


Différents types de *talhakim*

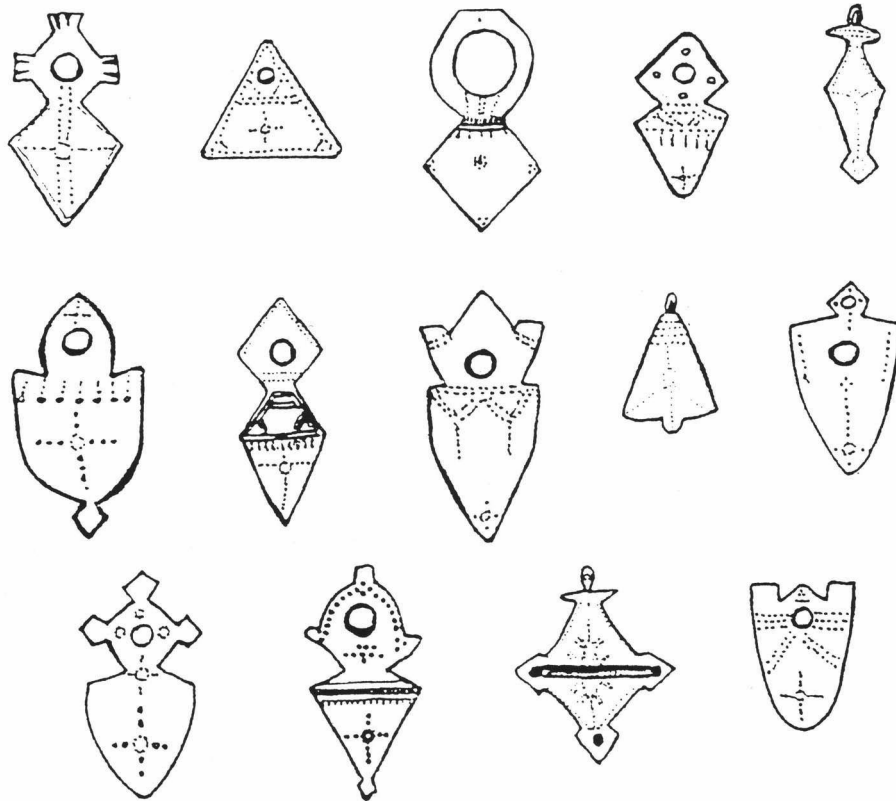
avoir décrit, en 1926, la « croix d'Agadez » et, après lui, divers autres auteurs ont consacré aux *tanayilt* et aux *talhakim* de nombreux articles.

Les *tanayilt* – comme d'ailleurs la « croix d'Agadez » qui en est l'exemplaire par excellence – sont donc généralement composées d'un anneau supérieur et d'un corps inférieur. L'anneau se distingue par le nombre, la forme et la localisation des appendices ou « cornes ». Le corps est différent selon les modèles (la liste semi-officielle du Musée national de Niamey en dénombre vingt-trois) et les surfaces plates sont toujours décorées de motifs typiques des bijoux touaregs.

Les *talhakim* en pierre tendre ont donc une forme de plaque ou de bouclier, avec des bords linéaires ou convexes et des angles plus ou moins arrondis. Les modèles en cuivre, aluminium ou autre métal ressemblent plus ou moins à ceux en pierre. Toutes les *talhakim* ont la partie supérieure percée et la surface antérieure décorée de motifs, traditionnels ou non. Elles n'ont pas été inventoriées mais on peut en dénombrer près de trente modèles.

Une analogie formelle évidente existe entre les *tanayilt* en argent coulé « à cire perdue » et les anneaux touareg à chaton triangulaire en cornaline ou en stéatite – parfois confondus avec les *talhakim*, très anciens dans la tradition saharienne et sahélienne et que les Hawsa connaissent aussi sous le nom de *telhatana* ou *talhatana*. Une autre analogie est d'ailleurs évidente avec la pierre terminale des



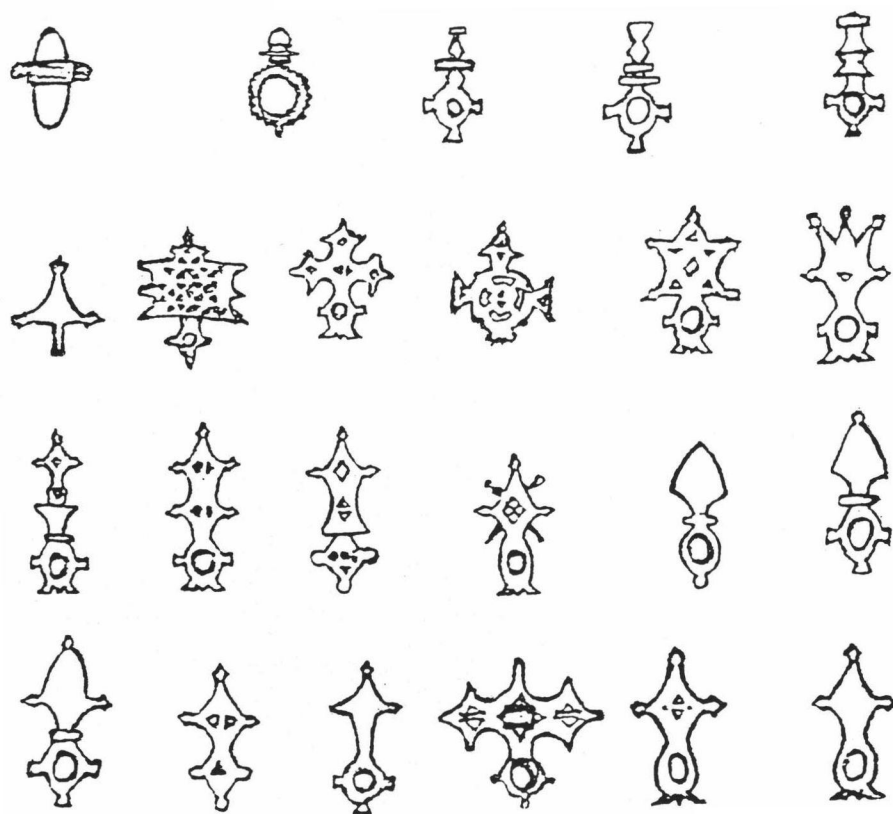
Différents types de *talhakim*

pendentifs *tsagur* des femmes touaregs Kinin du Darfour, et avec celle, en cornaline, des *nakhli*, pendentifs indiens des Garo de l'Assam. Une parenté existe aussi avec les croix tréflées du Maroc (*idyé*), de Mauritanie (*moqdad*), du Fouta Toro (*tabousaro*) et des Songhaï de Tombouctou (*walataidye*). Enfin, et toujours à ne pas confondre avec les *tanaghilt*, il y a la « grande croix » (*tadnit* ou *egru*) des Kel Aïr, les bijoux particulièrement variés, en forme de clefs, en argent martelé, des Touaregs du Mali (G. Dieterlen et Z. Ligers) ; les plaques carrées (*taperkit*) des femmes d'Agadéz ; les losanges composant les colliers *gajiwa* des femmes Kel Owey.

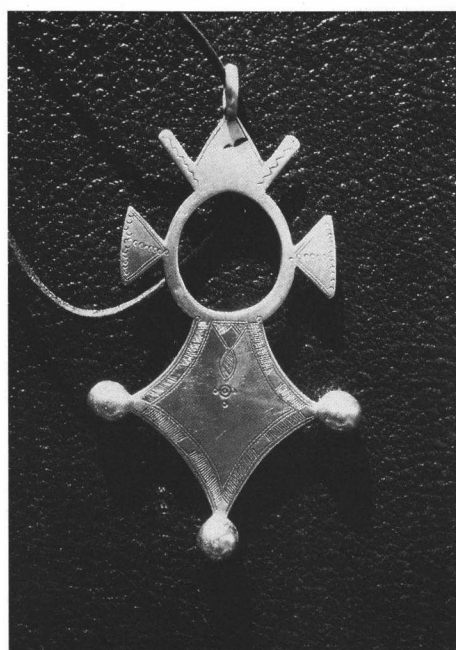
L'usage actuel des *tanaghilt* et des *talhakim* est restreint aux Kel Aïr, aux Kel Geress et aux Peuls, Hawsa et Goberfdawa vivant dans la région d'Agadéz et les plaines au sud de l'Ihrazer. Ces bijoux sont rares et presque ignorés par les autres Touareg, en particulier les Kel Ahaggar et les Kel Ajjer. En tant qu'ornements, ils sont suspendus au cou ou, notamment dans le cas des *tanaghilt*, fixés au voile des femmes, sur le front, mais renversé, c'est-à-dire avec la pointe vers le haut.

Toute question sur leur symbolique posée aux propriétaires ne suscite généralement que des réponses vagues. H. Lhote est opposé à l'idée que ces bijoux puissent avoir une valeur de talisman ou de symbole sexuel. Ils pourraient ne représenter qu'une « réserve de richesse », et il faut reconnaître à cet égard que les Touareg les vendent facilement si l'offre est convenable.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les Kel Aïr reconnaissent que la partie antérieure de leur *rahla* ressemble à une croix renversée, que certains lui attribuent une fonction de gri-gri et, enfin, que G. Dieterlen et Z. Ligers ont repéré des situations où le père aurait donné le bijou à son fils en âge de virilité, de mariage et



Différents types de *tana'ilt*



Croix d'Agadez (Photo G. Camps)

de nomadisme, en lui disant : « Mon fils, je te donne les quatre directions du monde, car on ne sait où tu iras mourir ».

#### BIBLIOGRAPHIE

- ARKELL J.A., « Some Tuareg ornaments and their connection with India », *J. Roy. Anthropol. Institute*, 65, 1935, 297-306.
- « Forms of *talhaqim* and *tanaghilt* as adopted from the Tuareg by various west African tribes », *J. Roy. Anthropol. Institute*, 65, 1935, 307-309.
- BELTRAMI V., *Una corona per Agadès*, Università, Chieti, 1982.
- « La "Croce" di Agadès : simbolismi e paralleli di un tipico gioiello saheliano », *Collana di studi africani*, Istituto italo-africano, Roma, 1986.
- BERNUS E., « Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur », *Mém. Orstom*, Paris, 1981.
- DE ZELTNER F., « Objets en pierre polie de l'Aïr », *Bull. Mém. Soc. Anthropol.*, 3, 1912, 394.
- DIETERLEN G., LIGERS Z., « Contribution à l'étude des bijoux touareg », *J. Soc. Africanistes*, 42, 1972, 29-54.
- DUDOT B., « Notes sur la croix d'Agadès », *Notes Africaines*, 68, 1955, 106-108.
- ES SAHAROUÏ « La croix d'Agadès », *Bull. Liaison Saharienne*, n° 17, 1964, 121-126.
- MAUNY R., « Autour de la Croix d'Agadès », *Notes Africaines*, 65, 1955, 15-19.
- MILBURN M., « The rape of the Agadès cross: modern metal and stone pendants of Northern Niger », *Almogaren*, IX-X, 1978-1979, 134-154.
- ROCHE (de la) J., « Notes sur les origines de la Croix d'Agadès », *Bull. Liaison Saharienne*, 8, 1955, 1.
- SANTONI N., *La croix d'Agadès*, Imprimerie Nationale du Niger, Niamey, 1976.
- YOU R., « Croix d'Agadès », *Notes Africaines*, 66, 1955, p. 39.
- ZELTNER (de) F., « La bijouterie indigène en Afrique Occidentale », *J. Soc. Africanistes*, 1, 1931, p. 43-49.

V. BELTRAMI

#### C104. CROYANCES

Le domaine des croyances est immense, il couvre non seulement l'ensemble du religieux mais aussi des comportements qualifiés de superstitieux mais qui révèlent le maintien très ferme d'une mentalité archaïque qui imprègne profondément, en dehors ou à côté de l'Islam, tous les instants de la vie chez les populations berbères demeurées en marge du monde moderne.

Nous renvoyons, pour une meilleure compréhension, à des notices déjà publiées : A 125, Aire à battre ; A 223, Animisme ; A 259, Arbres sacrés ; A 262, Arc en ciel ; A 353, Ašura ; A 333, Awussu ; B 31, Baraka ; B 39, Barghawata... ou à paraître : Dieu ; Génies, Maraboutisme... ainsi que les différentes notices consacrées aux confréries : Aïssaoua, Dila, etc.

La présente notice comprend deux textes de portée générale, l'un sur le monde invisible qui entoure le paysan kabyle dans sa vie quotidienne, l'autre sur le mouvement cosmique au sein duquel avance le nomade touareg.

E. B.

#### Puissances invisibles en Kabylie

L'homme contemporain, en notre xx<sup>e</sup> siècle, s'applique à acquérir une maîtrise rationnelle et scientifique du monde. Il le sait composé d'une multitude d'êtres, matière brute ou organisée. Tous sont doués d'énergies qui, peu à peu, sont objet d'études, de connaissances, quantitativement et qualitativement.

Pour l'homme qui n'a pu encore atteindre le stade de « mentalité moderne » ni les moyens d'un savoir en progrès constant, il n'en est pas ainsi. Le monde dans lequel il vit l'enserme de toutes parts. N'en ayant obtenu qu'une approche empirique, il

conçoit les énergies qui s'imposent à lui comme des puissances qui le dominent, bénéfiques ou maléfiques, suivant qu'elles l'aident à réaliser son bonheur terrestre ou y font obstacle.

Tenant compte de cette réflexion générale, on peut tenter un essai de nomenclature, aussi complet que possible, de cette connaissance transmise par les siècles d'avant l'Islam, et que la diffusion de l'Islam, des villes vers les campagnes et les peuplements dispersés, a modifiée, enrichie, par le moyen de la langue arabe écrite, et aussi par une diffusion orale en langue kabyle, des récits, des compositions récitées, versifiées et chantées. Quelques références, qui concernent surtout la montagne kabyle, en fin d'article, renvoient à des études de détail plus poussées, d'auteurs qui ont su condenser, et présenter ces traditions ancestrales, et rendre compte de leur sens comme de leur pouvoir individuel et social. Elles sont d'une richesse insoupçonnée ; car « nous vivons entourés de légions » (*nleḥḥu ger ṣṣuf*).

Au-dessus de tout et de tous, il y a Dieu (*Rebbi, Sidi Rebbi*). Cette appellation est empruntée à l'arabe.

Le Dieu unique, Créateur et Souverain Maître de toutes choses, a fixé le destin de chaque homme. Inscrit sur son front (*yekṭeb deg enyir*), il ne saurait être modifié en aucune façon, mieux vaut s'y soumettre.

Ce qui devait arriver passe facilement ;

Ce qui n'est pas prévu résiste solide comme corne ;

Inutile de pousser des miaulements plaintifs de chat...

Pour les uns il est « chance (*zzher*) ; pour d'autres « malchance (*lbext*) » et « malheur (*leqda*) ». Cependant aucune de ces situations ne dure toute la vie. Dieu, « Maître de la difficulté et de la facilité (*bad n cedda t-tekwi*) », « élève et abaisse (*ireffed yesrus*) tour à tour » : « *ur teṭṭarraḍ ara leqda*, tu ne peux empêcher le destin de se produire ».

Mais Dieu reste malgré tout lointain, inaccessible, bien moins redoutable en pratique que les Intermédiaires dont il se sert pour manifester sa puissance : Anges, Gardiens et Saints de toutes catégories.

– Les anges (*Imulūk* ou « *Imalaykkât* », forme féminine), directement empruntés à l'Islam. Messagers de Dieu, ils sont pour les hommes des Gardiens et des guides pour le bien (cf. *Les Anges*, FDB, 1951). Ils façonnent l'enfant dans le sein maternel et assistent les femmes dans leurs travaux de jardin (cf. *La femme kabyle, Les travaux et les jours*, FDB, 1969) et de la laine (*taḍuṭ*. Cf. *Sut taḍuṭ*, FDB, Rééd. 1969).

– Les gardiens (*ieassasen*). Multipliés à l'infini, « on ne saurait poser le doigt sans en rencontrer un », ils sont députés, comme l'indique leur nom, à la « garde » des lieux ou des collectivités, famille, village ou tribu. Ils ont aussi la charge de régler les affaires de ce monde, dans les réunions (*agrawyl-leḡwat*) qu'ils tiennent en certains lieux particulièrement saints (cf. *Mystagogie kabyle*, FDB, Rééd. 1969).

Il n'est guère de Kabyle croyant, homme ou femme, qui n'admette comme un dogme sa foi aux Gardiens. Leur existence, et moins encore la conception que l'on s'en fait, de par ailleurs très obscure, n'ont rien à voir avec la stricte orthodoxie. Sauf dans le cas où ils ne sont autres que les Anges gardiens (*Imelk*) préposés à un lieu de prière. C'est assez souvent « Sidna Djebayen ». Pour mieux s'en rendre compte, il suffit de passer en revue les lieux dont ils ont la garde.

Les santons locaux, koubbas (*taqubbeṭt*) ou autre édifice (*lemqam*) ont comme gardien le saint qui y a vécu et y est enseveli. Il n'est du reste pas mort, mais « simplement arraché à la vue des mortels ordinaires (*d aḡabi ig-ḡab*) ». Pour confirmer leur foi ou les punir de leur incrédulité, il peut se manifester à eux sous forme corporelle, homme ou animal, souvent un lion.

Les rochers, arbres et sources sacrées (*lembwared*), dénommés « Gardiens », sont censés être dotés de quelque merveilleux pouvoir dû à un saint personnage qui les a installés, ou fait sortir de terre, au contact de son bâton (*taṣekk<sup>ew</sup> azt-is*). Point n'est besoin d'un grand effort pour y reconnaître un ancien « génie » à peine islamisé.

Les maisons (*axxam*), lieux d'habitation aussi bien que famille, ont aussi un Gardien (d'autres diraient : un Gardien pour chaque recoin), qui veille sur les biens et celles qui en ont la charge. D'où l'adage :

Fadhma, garde bien ta maison  
et toi, Gardien, surveille bien Fadhma.

Là encore parenté à peine dissimulée avec les « dieux » familiaux. Souvent ce Gardien est localisé dans une pierre ou un arbre situé dans la cour de la maison, ou dans une des poutres qui la soutiennent.

Enfin, il y a les Saints (*lawliya*, *ilewliken*), dont le nombre a diminué de nos jours en fonction de la croissance de l'impiété. Il ne s'agit pas des personnages des origines de l'Islam, « le Prophète et ses Compagnons (*nnbi d-ssuhaba*) », mais des saints populaires ignorés de la saine orthodoxie. Ils se présentent sous les formes les plus diverses, depuis le chikh instruit et de bon conseil jusqu'au fou (*aderwich*) possédé d'esprit qui le font déraisonner et se livrer à toutes sortes d'excentricités. Ils ont ceci de commun que Dieu leur ayant enlevé la lumière de ce monde (*yekks-asen tafat n ddumit*) les a introduits dans sa propre lumière. Il leur dévoile alors les « secrets de sa connaissance (*iwerre-y-asen lbadna-s*) » et « leur donne part à son pouvoir bienfaisant (*yefka-y-asen lbarakka*) », en faveur des autres hommes.

Si les intermédiaires, exécuteurs bienfaisants de la volonté divine envers l'humanité, sont légion, les Puissances du mal le sont aussi, qu'il s'agisse du mal moral ou du mal physique. Nous avons alors les Démons et les Djenouns, partie intégrante de la foi musulmane.

Les Démons (*cwâten*), dont le chef est *Yeblis*. Ils ne laissent guère de tranquillité au croyant désireux de servir Dieu dans « la piété (*ittaba*) ». L'un d'entre eux rôde constamment autour de nous, essayant de nous faire quitter le droit chemin (*yemmal yettawi*).

C'est à l'intervention des démons que recourent « les sorcières dans leurs officines diaboliques (*sut ikaruren ixeddmén tihuna n cwâten*) ».

Les Djenouns (*Ledjnin*) sont en Berbérie plutôt malfaisants. Ils habitent les lieux souillés, fumiers ou rigoles d'égout des maisons (*tizuliym*), guettent l'occasion de torturer les humains en prenant possession d'eux, la plupart du temps en groupe. Chaque individu est censé avoir son « génie personnel (*aruḥani*) » cause des défauts de son caractère et de ses déficiences corporelles. Mais la principale attribution des djenouns est sans contredit de provoquer les maladies. Ils ont, si l'on peut dire, leurs spécialités. On a ainsi :

« *ajenniw* », qui met hors de lui celui qu'il possède et le fait se livrer à des crises de colère irraisonnées ;

« *æfrit* », dont la ténacité ne lâche pas le malade, mental ou physique, et le rend incurable ;

« *tiyeblisin* (lit. des petits *Iblis*) », qui s'emparent des nourrissons négligés par leur matrone (*Iqibla*) et les font se dessécher comme des squelettes ;

« *lextafat* » qui enlèvent la vie. Ils s'en prennent tout particulièrement aux êtres « soumis aux influences magiques (*meshubit*) » : jeune enfant (*llufan*), accouchée (*timennifrit*), circoncis (*amedhar*), et surtout fiancés (*islan*).

Et la liste pourrait se poursuivre, chaque maladie ayant ses génies particuliers.

D'autres puissances personnelles exercent aussi une influence sur la sécurité de la vie humaine. Ce sont tous les être légendaires ou fantasmagoriques revêtant les formes les plus diverses, animaux fantasmagoriques qui rôdent la nuit (*amasan*, *mzizzel*... Cf. *Supersitions*, I, FDB, 1969) ou ogres (*iwayzniwen*) et ogresses (*tieryulat*) qui hantent les contes populaires. Légendaires, ils le deviennent toujours plus, surtout depuis que le Français (*arumi*) incroyant les a chassés. Cependant une catégorie reste vivace dans la crédulité féminine : les « *tiwikilin* ».

Les *Tiwikilin* sont des génies (plutôt que des fées, comme on traduit la plupart du temps). Sans doute, elles se manifestent sous des formes féminines : naine gracieuse

aux longs cheveux, négresse (*taklit*) hantant les sources guérissantes, comme aussi belles femmes séduisantes. Elles n'ont pas toutefois le pouvoir magique des fées. Leur rôle peut s'exercer de manière bienfaisante, comme il peut aussi revêtir la forme d'une tyrannie insupportable. Dans la première catégorie se classent les « *tiwkilin n lǧamee* » et les « *tiwkilin n teerict* ».

– les « *tiwkilin n lǧamee* (de mosquée) » sont les gardiennes vigilantes de ce saint lieu.

– les « *tiwkilin n teerict* » (de soupente) logent dans les soupentes. Elles y manifestent leur présence par les bruits qu'elles font dans la nuit, alors que la maison sommeille. Elles s'activent alors parmi les jarres et *ikufan* à provisions, y faisant parfois bouillonner la barakka, ou les brisant dans leur agitation. On ne saurait impunément les oublier aux jours de Fêtes sacrées (*leewacer*). Ces jours-là, on doit déposer à leur intention une assiette contenant de tout ce dont on s'est régalé pour le souper (*imensi*). On ne manquera pas au matin de la trouver vide, avec la trace de leurs petites mains.

Dans la catégorie des *tiwkilin* asservissantes, on a celles qui recherchent à s'unir aux hommes et qui revêtent pour cela les formes les plus capables de les séduire. On a surtout celles qui possèdent les devineresses de seconde zone, dont les vaticinations n'ont pas plus de valeur, moins même, « que le rêve d'un homme endormi (*amm in yettsen yurga*) ». Leur présence se manifeste par des mouvements désordonnés du ventre, ou des cris inarticulés. Elles asservissent la malheureuse dont elles ont pris possession, souvent déjà frappée par le malheur ou l'infirmité. Elles la frustrant de toute joie terrestre mais lui assurent par contre tout le nécessaire de subsistance.

Il faut enfin mentionner les Ames séparées (*lerwâh*). Bien que rassemblant au lieu dit *Bit Elmeqdes* (Jérusalem), dans le Puits des âmes (*bir llerwâh*), elles ne cessent de participer au sort des membres vivants de leur famille ou de leur clan, leur assurant la fécondation de leurs foyers et de leurs récoltes, comme le montrent tant de rites individuels ou collectifs pratiqués sur leur tombe ou aux abords des cimetières. Elles se manifestent à eux dans leurs songes ; elles les visitent, la nuit tombée, sous la forme de papillons voletant autour de la lampe. Présage de malheur s'ils viennent à l'éteindre ! On aura soin d'aller consulter la nécromancienne (*tamsensit*) pour connaître leurs désirs, les conseils qu'ils peuvent avoir à donner. Mais surtout on n'oubliera pas d'apporter des offrandes (*leweadi*) sur leurs tombes. Tout particulièrement au petit matin des deux Fêtes principales, la Petite et la Grande, on ira déposer l'aumône à eux réservée (*ssadaqa n-at laxert*). (Cf. FDB, surtout *Vues sur l'au-delà*, 1965). Ces aliments ainsi offerts devaient, dans la mentalité primitive, subvenir aux besoins du défunt ; avec l'Islam, ils ont pris l'aspect d'une aumône devant servir davantage à accroître leur bonheur dans l'au-delà plutôt qu'à obtenir pardon de leurs fautes.

Jusqu'ici on a considéré les puissances personnelles dont les légions (*lesfuf*) environnent les humains. Les puissances impersonnelles, plus ou moins incorporées à la matière, ne sont ni les moins nombreuses ni les moins efficaces. On peut dire que, pour le Kabyle, les êtres dont se compose notre univers visible, qu'ils soient à l'état brut, ou transformés par l'industrie humaine, sont tous dotés d'une puissance. Certains même en sont de véritables concentrations. Par l'accomplissement de rites magiques, l'homme peut les mettre à son service, tant pour le bien que le mal.

Il suffit de nommer ici les individus porteurs d'un pouvoir bénéfique ou maléfique : les Saints, et autres détenteurs secondaires de baraka ; les guérisseurs et devins de toutes sortes ; les sorciers et sorcières ; les porteurs de chance (ainsi *tamtut irebhen* : heureuse en ménage et féconde) ou de malheur (*tiṭ*, yeux bleus...).

## BIBLIOGRAPHIE

DAMMAN E., *Les religions de l'Afrique*, Payot, Bibliothèque historique, Paris, 1964.

DERMENGHEM E., *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, L'espèce humaine, Paris, 1954.

FICHER DE DOCUMENTATION BERBÈRE :

– *Superstitions, I et II*, 1969.

– *Anges*, 1951.

– *Gardiens*, 1949 : Assemblée des Puissances.

– *Vues sur l'Au-Delà*. Extraits du Folklore lyrique – 1969 (IV) – 106 pages, texte et traduction.

H. GENEVOIS

**Cosmogonie touarègue**

La connaissance des lois de l'univers est intimement liée chez les Touaregs aux autres champs du savoir, tels que la philosophie, la mythologie, la sociologie, l'histoire, les sciences naturelles, la médecine, la géographie... L'étude de la cosmogonie est sous-jacente aux diverses disciplines qui étaient enseignées autrefois dans les campements touaregs. Si ses principes, profondément intériorisés, sont vécus au quotidien, tissant un cadre de références conceptuel et psychologique très prégnant, la cosmogonie fait également l'objet d'un apprentissage théorique particulier dans certains milieux – notamment chez les nobles et leur entourage immédiat, affranchis, forgerons et esclaves – où cet enseignement est valorisé et n'a pas été supplanté par les écoles coraniques. Elle est considérée comme l'étape la plus élevée du savoir, celle qui ouvre l'esprit à la compréhension du visible et de l'invisible. L'achèvement de cette éducation théorique, que seul un petit nombre de personnes accomplit, est marquée par une épreuve initiatique où se rejoignent, dit-on, le « départ » et l'« arrivée » du parcours de l'individu.

En effet, dans la pensée touarègue, tous les éléments, les êtres, les choses, les moindres particules, sont perçus en mouvement, engagés dans un itinéraire cyclique rythmé par des étapes successives. Ainsi, les nomades en arpentant les sentiers ne font que mimer la marche du monde qui s'organise autour des points fixes que représentent, dans toutes leurs extensions symboliques, l'eau et l'abri (voir HCH, 1986). L'achèvement d'un trajet marque le début d'un autre cycle, dans une spirale ascendante qui conduit finalement à la fusion avec l'univers, à la désintégration de soi dans les flux cosmiques, à l'harmonie absolue, au « vide » ou au « néant ». Le terme même qui désigne la cosmogonie en touareg, *tellamata*, provient de la racine *éllemi* qui signifie « se répandre » et implique la notion de « flux » continu et de « mouvement » perpétuel.

Cette mobilité est appliquée à la perception de toute chose. Par exemple, chaque notion abstraite est elle-même décomposable en plusieurs états, généralement quatre, qui marquent son caractère par définition *évolutif* : ainsi le concept complexe de « vide » s'exprimera, selon l'étape retenue, par les termes de *iba*, *énemebat*, *énebat*, *abat* (voir Hawad, 1987a : 78).

Les autres principes sur lesquels s'appuie la cosmogonie touarègue sont l'homologie de structures entre microcosme et macrocosme, ainsi que la vision systémique du monde où rien ne se pense en dehors du tout dont il est une partie constituante, règle modélisée notamment par la métaphore du « corps » ou encore celle de la charpente de la « tente » (voir HCH, 1990 : 13-22). Cependant ce « tout » n'est pas un ensemble fermé. Ainsi, l'univers est conçu comme un emboîtement de mondes jusqu'à l'infini, contenu lui-même dans des infinis, à leur tour partie d'une infinité d'infinis.

Le caractère le plus original de cette pensée est certainement l'aspect *dynamique*

qu'elle confère à toute chose. Sans enfreindre ce principe qui repose sur l'idée qu'il existe deux univers jumeaux dont l'opposition est le moteur de la marche universelle, différents niveaux d'interprétation symboliques existent pour « lire » le monde. En effet, la définition des termes de l'opposition originelle varie, des théories savantes les plus abstraites jusqu'aux représentations populaires les plus imaginées – dans ces dernières, les humains apparaissent menacés par des esprits ou des génies protéiformes, les *kel essuf*, qui cherchent à les égarer dans le monde non domestiqué, *essuf* (Casajus, 1989, Claudot et Hawad, 1984, HCH 1986). Divers aspects de la vie sociale peuvent également illustrer, selon les circonstances, les rapports complexes entre ces deux pôles indissociables, à la fois antagonistes et complémentaires, s'investissant par exemple dans l'opposition entre femme et homme, entre frère et cousin, entre adolescent et adulte...

A cette vision nomade de l'univers fondée sur la conquête infinie d'un espace jamais acquis une fois pour toutes, se juxtaposent des fragments d'un fonds mythologique méditerranéen très ancien, comme par exemple le thème du tauureau, porteur de l'univers et sa domestication par l'homme, maître du feu (voir Hawad, 1989).

La cosmogonie touarègue est un champ encore ignoré des ethnologues ; aucune publication sérieuse n'a vraiment abordé le problème, à l'exception de quelques articles qui, à propos de thèmes variés, évoquent cette logique incontournable et les principes qu'elle développe. En revanche, cette pensée est largement exposée dans les écrits littéraires de Hawad et forme le socle à partir duquel se déploie l'imaginaire poétique de l'auteur. Elle fait, enfin, l'objet de longs développements dans l'autobiographie (à paraître) de ce dernier, mettant en évidence la carence – et souvent la naïveté – des approches scientifiques dans ce domaine.

#### BIBLIOGRAPHIE

- CASAJUS D., *La tente dans la solitude*, MSH/Cambridge Uni Press, Paris, 1987.  
 CLAUDOT-HAWAD H., « La conquête du "vide" ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs », *ROMM*, n° 41-42, 1986, Aix-en-Provence, 397-412.  
 Idem, « Compte-rendu critique de l'ouvrage de D. Casajus », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1986, t. XXV, 867-875.  
 Idem, Arc-en-ciel, *E.B.*, VI, 1988.  
 Idem, « Honneur et politique », *REMMM* n° 57, 1990, Édisud, Aix-en-Provence, 11-47.  
 Idem, *Les Touaregs, Portraits en fragments*, Édisud, Aix-en-Provence, 1993, 26 p.  
 CLAUDOT H., et HAWAD., « Ebawel/essuf, les notions d'"intérieur" et d'"extérieur" dans la société touarègue », *ROMM* n° 38, 1984, 171-180.  
 Idem, *Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs*, in *Héritier en Pays Musulman* (Gast éd.), CNRS, 1987, 129-156.  
 COLL.  
 Hawad, Office du Livre, Poitiers, 1992.  
 HAWAD  
*Caravane de la soif*, Édisud, Aix-en-Provence, 1985 (2<sup>e</sup> édition 1987).  
*Chants de la soif et de l'égarement*, Édisud, Aix-en-Provence, 1987a.  
*Testament nomade*, 1987 b (2<sup>e</sup> édition 1989, Éd. Amara, La Bouilladisse), Sillages, Paris.  
*L'Anneau-Sentier*, Éd. de l'Aphélie, Céret, 1989.  
*Froissement*, Éd. N. Blandin, Paris, 1991.  
*Yasida*, Éd. N. Blandin, Paris, 1991.  
*La danse funèbre du soleil*, Éd. de l'Aphélie, Céret, 1992.  
 « Une identité dans le sillage de l'infini », *Les Lettres Françaises*, mars 1993.  
 À paraître, *La tente déchirée des Touaregs*.

H. CLAUDOT-HAWAD

C105. CUICUL (voir Djémila)



## C106. CUBOS

Hécatee mentionne, d'après Etienne de Byzance (*Geog. Graec. minor.* p. 40), une ville nommée Cubos « dans la Libye des Phéniciens », c'est-à-dire dans la zone contrôlée par Carthage, auprès d'une Hippou Akra qui peut s'identifier à Bizerte (Hippou Diarrytos) aussi bien qu'à Annaba (Hippo regius). Etienne de Byzance précise que la ville de Cubos est ionienne. La plupart des auteurs modernes ont accueilli avec scepticisme cette attribution, d'autant plus que, comme le note J. Desanges (1978, p. 103) on a voulu identifier Cubos et Ubus, l'actuelle Seybouse, or Cubos est bien une ville. On ne connaît aucune colonisation grecque effective à l'ouest du Cinyps\* où l'établissement du spartiate Dorieus fut détruit par les Puniques à la fin du VI<sup>e</sup> siècle et aucune trace archéologique d'une implantation de marins grecs n'a jamais été reconnue dans le nord de la Tunisie ; aussi pour rejeter la présence d'Ioniens sur le littoral septentrional tunisien, S. Gsell fut tenté de suivre une hypothèse de Meltzer (I, p. 445) selon laquelle Hécatee aurait voulu mentionner deux villes portant le nom de Cubos, l'une chez les Ioniens, l'autre en Afrique ; mais rien ne justifie cette interprétation sinon le fait que le passage serait altéré. L'auteur de *l'Histoire ancienne de l'Afrique du nord* est plus sévère à l'égard d'une autre hypothèse, celle de Müller, qui dans son édition de Ptolémée (p. 637) rappelle que le Géographe mentionne dans le nord de la Numidie, le long du littoral, entre Hippone (Annaba) et Thabraca (Tabarca), le peuple des *Iontioi*. Il y aurait eu, de la part d'Hécatee ou d'Etienne de Byzance, une confusion entre *Iontioi* et *Iónioi* ; Cubos ville située dans la même région serait devenue ville des Ioniens. Gsell trouve cette hypothèse trop ingénieuse mais nous ferons en sa faveur deux remarques : la première c'est que l'équivalence approximative *Iontioi/Iónioi* n'est pas la seule assimilation facile que nous aurions transmise les auteurs de l'Antiquité ; on citera les rapprochements Numides/Nomades, Perorsi/Perses, Madices/Mèdes, Uzalis/Ozolai... autant de calembours qui ont alimenté les légendes sur les origines des Libyens.

La seconde remarque nous est inspirée par un passage de Diodore de Sicile qui, dans la même région voisine du littoral numide, mentionne la ville de Meschela qui aurait été fondée par les Grecs (XX,57). Le même auteur cite dans la même contrée les trois villes Pithécoussai (XX,58) dont l'une pourrait fort bien être Thabraca. Etienne de Byzance connaît aussi un port nommé Pithécos. Quant au Périple du Pseudo-Scylax, il connaît ces mêmes toponymes et cite en outre une île Euboia, que J. Desanges identifierait volontiers à l'île de la Galite, ainsi que des îles Naxiques qui pourraient être les îles Cani au nord-est de Bizerte.

Eubée, Naxos, Pithécoussai sont autant de toponymes qui rappellent invinciblement la colonisation chalcidienne (donc ionienne) qui, la première, intéressa l'Italie méridionale et la Sicile. J. Desanges (1978, p. 105) rappelant l'hypothèse présentée par S. Mazzarino, n'est pas loin de penser que le Pseudo-Scylax « nous aurait transmis une documentation archaïque qui témoigne d'une colonisation ionienne tentée à partir de la Sicile depuis la région de Bizerte jusqu'à celle de Bône et appuyée sur les îles Cani et de la Galite. Toutefois, cette colonisation qui peut remonter au début du VII<sup>e</sup> siècle n'a pas dû survivre à l'affrontement qui opposa Phocéens et Puniques au large d'Alalia vers 530 avant J.-C. »

En acceptant cette manière de voir, nous ajouterons que la présence du peuple des *Iontioi*, confondu avec des Ioniens, a peut-être contribué à conserver le souvenir de cette tentative sans lendemain.

## BIBLIOGRAPHIE

CAMPS G., *Massinissa ou les débuts de l'Histoire*, Alger imp. officielle, 1961, p. 52, 135, 247.  
DESANGES J., *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique*. Coll. Ecole franç. de Rome, 1978, p. 104-105.

### C107. CUEILLETTE

On a longtemps négligé de prendre en considération au Maghreb et au Sahara l'appoint alimentaire des cueillettes. Or, depuis les temps préhistoriques les populations berbères n'ont cessé de tirer parti des produits naturels du tapis végétal : graines, feuilles, fleurs, tiges, racines, baies, gommes, manne, truffes, etc. Les récoltes demeurent saisonnières, régionales, mais sont aussi liées à l'état d'abondance ou de pénurie alimentaire. Pratiquées collectivement pour certains produits (graines, baies) elles restent le plus souvent l'apanage d'individus isolés, plus pauvres, qui monnaient ensuite une partie de leur récolte. Enfin, la cueillette de produits « sauvages » est parfois pour les ruraux et les urbains une aventure, une partie de plaisir qui permet de retrouver un savoir collectif, des réflexes anciens et les phantasmes de médecines naturelles, des vertus magico-religieuses de telle plante, cueillie au clair de lune ou au coucher du soleil.

Nous laisserons de côté les cueillettes de plantes médicinales pour ne nous intéresser qu'aux produits végétaux alimentaires qui n'ont guère fait l'objet d'études systématiques.

Si les cueillettes alimentaires, sont en général mal connues ou apparemment ignorées, c'est d'abord parce qu'elles sont aussi le souvenir d'un état « sauvage » de l'humanité ou d'époques de pauvreté dont on a honte d'évoquer l'existence et qu'on estime révolues. Les familles nécessiteuses auxquelles il arrive encore de faire des soupes de boutons de coquelicots, d'asperges et de poireaux sauvages, ou des ragoûts de cardes en attendant les récoltes de blé, gardent leur dignité en taisant leur faim (voir Brick Oussaïd, 1984).

Paradoxalement, c'est au Sahel et au Sahara, régions les plus démunies, que l'on connaît le mieux l'usage des plantes alimentaires d'appoint et utilisées systématiquement durant les grandes disettes. Alors que d'une façon générale, dans tous les massifs montagneux du Tell et des Atlas comme sur les Hautes Plaines, les populations ont une connaissance approfondie de la botanique locale, de ses valeurs alimentaires et médicinales, ce savoir collectif régional n'a guère fait l'objet d'études de fonds, hormis celles sur les plantes médicinales.

Au Sahara central, sur 464 plantes dénommées, plus de 80 fournissent un produit comestible. Sur ce dernier chiffre une dizaine peuvent représenter une subsistance appréciable. Leurs qualités nutritionnelles sont indéniables. Leur cueillette ne nécessite pas de matériel spécialisé.

### La saison des famines

Mais ces récoltes sont fonction des besoins alimentaires et des saisons. Or, la période de plus grande pénurie se situe en hiver, de décembre à la fin février, c'est-à-dire au moment où la végétation est en sommeil. C'est donc vers des produits « hors saison » que vont se tourner ceux qui ont faim. Ce sont en particulier les cistanches et orobanches (mangées crues ou en farine) qui poussent en parasites sur des racines d'autres végétaux, les pousses de typhas, les graines pillées dans les fourmilières, les gommes d'acacia (voir M. Gast, 1968). La truffe blanche saharienne ou terfes (*Terfezia ovalispora* Pat.) peut devenir un produit d'appoint important dans les régions sableuses du Sahara septentrional après les premières pluies de la fin de l'hiver. Consistante et nourrissante, son volume varie de la taille d'une noix à celle d'une grosse betterave. On la consomme bouillie, rôtie ou frite



*Aristida pungens*, *Panicum turgidum* et *Chenopodium vulvaria*, graminées et chénopodiacee sauvages récoltées régulièrement au Sahara central et méridional (Dessins J. Ozenda)

comme une pomme de terre. Ses récoltes peuvent s'évaluer par dizaines ou centaines de quintaux en année favorable, durant un à trois mois.

### Les cueillettes de printemps

Quand la végétation se renouvelle à partir de mars-avril et si quelques orages permettent l'apparition des plantes saisonnières, certaines feuilles vertes peuvent être consommées fraîches ou bouillies. Quelques-unes comme *Atriplex halimus* sont même vendues en bouquet sur les marchés (Djelfa, Ghardaïa...). D'autres comme *Schouwia purpurea* (*aluwat*) et *Moricandia arvensis* (*tamağhé*) donnent lieu à de grandes récoltes. Leurs feuilles bouillies et salées sont mangées en boulettes, et si l'on peut y ajouter un peu de graisse, elles peuvent nourrir les affamés durant plusieurs semaines. Sur 14 familles végétales 19 plantes sont ainsi exploitées au Sahara central.

### Les graines alimentaires

Alors que dans les régions sahéliennes, l'Adrar des Iforas et les grandes vallées comme celles de l'Azawagh et autrefois la Saoura permettaient ou permettent encore de véritables moissons de graines sauvages (voir E. Bernus, 1981, p. 249), le Sahara central avec ses vallées étroites, son relief volcanique et son régime de pluie subsidiaire (franges de moussons tropicales) ne donne qu'exceptionnellement des récoltes abondantes. Cependant, rien n'est négligé pour permettre aux hommes de sauvegarder cette nourriture et d'y accéder.

Traditionnellement les chefs de tribus interdisaient l'accès des animaux aux pâturages tant que les graines n'avaient pas mûri. A leur maturité, les hommes étaient autorisés à les récolter. Une fois les cueillettes terminées, le terrain était déclaré libre d'accès et tous les troupeaux pouvaient en profiter. Cette politique intelligente de gestion du tapis végétal était le fait d'une organisation socio-politique régissant et protégeant les espaces sous l'autorité des responsables de clans ou de l'amenûkal en pays touareg. Toute infraction à cette règle était sanctionnée par des amendes décomptées en tête de bestiaux (chèvres, moutons chameaux) selon l'importance des dégâts. Les déprédations concernant les arbres (branches cassées, arbres abattus, etc.) étaient aussi sanctionnées ainsi que les délits de chasse.

Ces récoltes de graines sauvages permettaient à des clans entiers d'assurer leurs besoins alimentaires une bonne partie de l'année. Les lullemmenden Kel Dinnik arrivaient même, au siècle dernier, à se passer de céréales cultivées durant les bonnes années (E. Bernus, 1981, p. 250). Aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles les Arabes se distinguaient des Zénètes dans le Touat en se dénommant *Mahboub* (ceux qui sont pourvus de céréales cultivées) alors que les seconds étaient appelés *Mahloul* (ceux du *loul* qui désigne la graine d'*Aristida pungens* ou *drinn* en arabe). Car les récoltes de graines de *drinn* étaient si abondantes qu'elles nourrissaient des tribus entières sans appoint de céréales cultivées (voir A. G.P. Martin, 1908, p. 67).

Actuellement, au Sahara central, sur 17 familles botaniques, 30 plantes fournissent des graines valablement utilisées en alimentation humaine ; 12 de ces plantes font l'objet de récoltes manuelles parmi lesquelles trois peuvent donner des récoltes particulièrement abondantes. Ce sont *Panicum turgidum* Forsk. (*afezu*), *Aristida pungens*, Desf. (*tullult*, *drinn*) et *Chenopodium vulvaria* (*tawit*), les deux premières étant des graminées, la troisième une chénopodiacée.

Il est intéressant de noter que pour ces trois plantes, trois techniques de récoltes différentes sont mises en œuvre.

1 – **Arrachage** de la plante toute entière pour *Chenopodium vulvaria* (*tawit*). Les fanes mises à sécher sur un vélum sont ensuite battues à l'aide d'un bâton de bois,

les graines sont recueillies dans des vans de paille, épurées et bouillies telles quelles. Les fanes séchées sont données à manger aux animaux.

2 – **Battage** des épis mûrs non coupés pour le *Panicum turgidum* (*afezu*). Cette graminée aux tiges robustes (dont on fait des nattes) pourvue de nœuds (d'où son nom en arabe : *murokba*, celle des genoux) forme de grandes touffes aux épis allongés et glabres. Celui qui va récolter l'*afezu* se munit d'un seau de cuir qu'il place entre ses genoux devant la touffe de graminée. En inclinant les épis au-dessus du seau, on les frappe avec un bâton pour les faire tomber. On va ainsi de touffe en touffe jusqu'à remplir le seau qu'on déverse ensuite sur un velum pour faire sécher les graines encore quelques jours. Mondées au grand mortier de bois, épurées au van de paille, ces graines sont ensuite bouillies entières dans une marmite.

3 – **Récolte à la faucille** ou au couteau pour *Aristida pungens* (*tullult* ; *drinn* ou *sbot* en arabe).

La récolte a lieu au même moment que celle du blé au Sahara, c'est-à-dire en mai-juin. Les moissonneurs s'équipent d'un voile de tissu qu'ils lient autour de leur cou en formant une poche au-devant du corps. Ils coupent les épis du *drinn* à la petite faucille de fer ou à l'aide d'un couteau jusqu'à remplir le voile. Les épis mis à sécher au soleil sont ensuite battus, les graines minuscules sont ensuite mondées au mortier de bois, vannées et bouillies entières dans des marmites de terre. Elles peuvent être ainsi préparées en bouillie claire ou épaisse, agrémentées de lait ou de pâte de dattes.

La graine d'*Aristida* est préférée à celle du *Panicum* car elle est plus savoureuse.

Comparées aux possibilités de récoltes dans les autres régions sahariennes et notamment celles des zones sahéliennes, les cueillettes au Sahara Central (Ahaggar, Tassili et leurs abords) paraissent dérisoires. Le film réalisé par Edmond Bernus sur la récolte du cram-cram (*Cenchrus biflorus*) à l'aide d'un panier à claire-voie balancé à bout de bras dans un mouvement pendulaire au-dessus des plantes pour extraire les graines munies de fines épines accrocheuses, est une démonstration de l'importance économique de telles cueillettes. Pratiquée de novembre à mars (saison sèche) la cueillette du cram-cram peut rapporter à chaque famille de 80 à 100 kg de graines, sans compter les récoltes d'autres espèces sauvages (voir E. Bernus, 1981, p. 249-257). On imagine la possibilité de survie des pasteurs à une époque où leur démographie n'atteignait pas la densité d'aujourd'hui avec la concentration artificielle de troupeaux depuis l'établissement des frontières à l'époque coloniale. L'examen rapide des conditions d'exploitation des graines alimentaires et du tapis végétal en milieu aride nous amène à formuler les constatations suivantes :

1 – L'organisation socio-politique traditionnelle au Sahara central et probablement aussi dans d'autres régions, permettait, semble-t-il, l'exploitation rationnelle d'un écosystème fragile (voir aussi à propos des Hautes Plaines, N. Chellig, 1989).

2 – Les éleveurs nomades ou semi-nomades avec leurs troupeaux étaient partie intégrante de cet écosystème et les gardiens de son équilibre. Leur survie en dépendait ; toute erreur de gestion était immédiatement sanctionnée par la nature.

3 – L'ignorance de ces règles de gestion interne, la destruction des sociétés nomades et rurales, la désappropriation progressive de la gestion des territoires devenus nationaux, ont pulvérisé les protections de l'environnement en engendrant des abus et un appauvrissement massif du fait de la rupture de ces équilibres. Cette politique, avec l'instauration des frontières durant l'époque coloniale, n'a fait que se renforcer après les indépendances des Etats maghrébins et africains.

4 – L'on retrouve, quels que soient les milieux géographiques, à propos des cueillettes et de l'exploitation des ressources naturelles, un problème d'ordre planétaire concernant l'équilibre entre les hommes et leur environnement écologique. L'exemple des zones arides est parfaitement édifiant en raison de la fragilité du milieu : toutes les fois que les habitants d'un lieu ne sont plus partie prenante et

responsables de ce qui s'y passe on aboutit à de graves déséquilibres de tous ordres, surtout lorsqu'il s'agit de territoires aussi vastes. Aucun pouvoir centralisé, si puissant soit-il, ne peut faire respecter les règles minimales indispensables pour assurer la protection du patrimoine écologique.

Toute cueillette, qu'elle soit un loisir ou une nécessité économique, ne peut plus être aujourd'hui anodine. Le savoir populaire reprend à nouveau toute sa valeur opératoire, mais à un niveau qui dépasse désormais celui des intérêts régionaux immédiats. Sa prise en compte dans la gestion des territoires devient une urgente obligation.

## BIBLIOGRAPHIE

Voir « Alimentation » EB, A 164, VI, p. 472-529.

BERGERET A., « Nourriture de cueillette en pays sahélien », *Journal d'agriculture et d'agronomie tropicales (J.A.T.B.A.)*, 33 : 91-130.

BERGERET A., et JESSE C. Ribot, *L'arbre nourricier en pays sahélien*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 238 p.

BERNUS Ed., « Cueillette et exploitation des ressources spontanées du Sahel nigérien par les Kel Tamasheq », *Cahiers de l'ORSTOM*, Série Sc. hum. 1, n° 1, 1967, p. 31-52.

BERNUS Ed. « L'arbre et le nomade », *J.A.T.B.A.*, 27 (2), 1979, p. 103-128.

BERNUS Ed. *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, *Mémoire de l'ORSTOM*, n° 94, 1981, 508 p.

BROMBERGER Ch., LENCLUD G., « La chasse et la cueillette aujourd'hui. Un champ de recherche anthropologique ? » *Études rurales*, 1982, p. 7-35.

BURKILL H.M., *The useful plants of west tropical Africa*. Kew Royal Botanic Gardens, 1985 (version nouvelle du livre de Dalziel (J.M.) du même titre 1937).

CASIMIR M.J., *Flacks and Food. A biocultural approach to the study of pastoral foodways*, Böhlman Verlag Köln, Weimar Wien, 1991, 328 p.

CHELLIG N., *Pouvoirs et société agro-pastorale dans les Hautes Plaines steppiques en Algérie*, Doctorat d'Etat, Université de Provence, 1989, 3 t.

CHEVALLIER A., « Les productions végétales du Sahara et de ses confins Nord et Sud, présent et avenir. » *Revue de botanique appliquée et d'agronomie tropicales*, t. 12, 1932, n° 133-134, 669-919.

GAST M., *Alimentation des populations de l'Ahaggar, étude ethnographique*, Mémoires du C.R.A.P.E., VIII, Alger, Paris, A.M.G., 1968, 458 p.

MAURIZIO Dr. A., *Histoire de l'alimentation végétale depuis la préhistoire jusqu'à nos jours*. Trad. Dr. Gidon, Paris, Payot, 1932, 663 p.

OUSSAID B., *Les coquelicots de l'Orient : chronique d'une famille berbère marocaine*. Paris, La Découverte, 1984, 177 p.

TESTART A., *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, 1982, Société d'ethnographie, 254 p.

M. GAST

## C108. CUIRS ET PEAUX

Le cuir se nomme *éyit* en tamahaq, *aglim* en mozabite et en ouargli, *ag<sup>w</sup>lim* et *afilali* en kabyle. La peau porte soit les mêmes noms, soit une gamme très variée de dénominations en rapport avec ses usages.

La peau et le cuir ont servi depuis des temps immémoriaux les besoins de l'homme ; mais il est difficile de définir l'âge de leurs premiers usages étant donné leur matière essentiellement périssable. Seule l'archéologie peut nous donner des témoignages précis dans les sépultures et sur les peintures et gravures rupestres. Les Egyptiens enveloppaient le corps mortel des hommes dans des peaux (auxquelles fut substituée plus tard le linceul) pour lui assurer le passage vers la lumière, c'est-à-dire vers l'immortalité. Dans le Tibesti, M. Dalloni découvre en 1930-31 des cadavres en position contractée, enveloppés dans des peaux de bœufs maintenues avec des épines d'acacia. Dans l'Ahaggar des observations semblables



Peinture rupestre de Tan Kebran (Mertoutek, Ahaggar). Les personnages portent vraisemblablement des vêtements de cuir (Photo M. Gast)

ont été faites dans la Tefedest, à Abalessa dans le tombeau de Tin Hinan\* (470 après J.-C.), dans l'Adrar Ahnet, et au Niger dans la région d'In Gall (Fouilles, Paris). Les peintures et gravures rupestres de l'Afrique du Nord et du Sahara abondent en figurations de personnages masculins et féminins portant des vêtements (pagnes, ceintures, jupes, baudriers, chaussures) des boucliers ou autres attributs qui paraissent selon toute vraisemblance en cuir.

Il arrive même que les détails de vêtements portant des décorations de franges de cuir ou de chaussures, soient d'une finesse et d'une précision ethnographique étonnantes, comme dans la grotte de Tahilahi au Tassili-n-Ajjer. Il est évident qu'avant l'apparition des tissages, les hommes de la préhistoire usaient abondamment de peaux d'animaux sauvages ou domestiques pour satisfaire de nombreux besoins. Jusqu'en 1940 les montagnards les plus pauvres de l'Ahaggar se vêtissaient encore de la *tébétig*, tunique de peau à franges qui donne une silhouette semblable à celle des personnages appelés « bitriangulaires » ou « en diabolo » sur les peintures rupestres du Sahara. Mais en période de famine ces mêmes populations sahariennes débitent les peaux fraîches en fines lanières, les font bouillir après les avoir dépouillées de leurs poils, et s'en nourrissent ainsi que des vieux morceaux de cuir ou de peaux cuits sous la cendre et qu'on nomme *abañyôr* (*ibēñyân*). Les jeunes

nomades du Sahara Central portent encore parfois un caleçon de cuir appelé *argag* et les bergers Peuls de la boucle du Niger jusqu'au Tamesna, sont toujours vêtus d'une solide jupe de cuir qu'ils préfèrent aux vêtements de coton indigo plus fragiles dans les travaux d'exhaure de l'eau qu'ils pratiquent presque journellement.

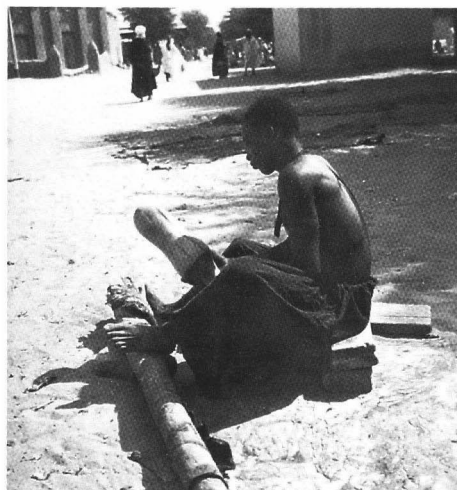
Cet art du vêtement de cuir des « Libyens » aurait été emprunté par les Grecs selon Hérodote. L'égide d'Athena serait un manteau de peaux de chèvres (avec leur fourrure) comme en portaient récemment les nomades du Sahara Central et qui servait aussi de tapis pour dormir. L'on peut émettre l'hypothèse d'une affinité d'usage et de formes entre ce manteau de peaux et le burnous actuel dont la découpe particulière semble tout à fait aberrante sur un métier à tisser. La forme et l'usage du burnous qui campent bien les Berbères d'Afrique du Nord, paraissent avoir été conçus en peaux avant de devenir ce vêtement de laine tissée, entièrement fabriqué dans les familles et, jusqu'à ce jour, jamais industrialisé.



Berger vêtu d'un caleçon de cuir abreuvant ses bœufs à l'aide d'un délou (puisette en cuir), à In Abangarit (Photo M. Gast)

Alors qu'en milieu urbain le travail des peaux s'est inséré dans les cités, en corporations bien structurées comme dans le Tafilalest au Moyen Age, à Tunis, à Marrakech et Fès jusqu'à notre époque, en milieu essentiellement berbère, tant chez les nomades que chez les sédentaires, le travail des peaux reste une activité artisanale parmi d'autres. Il est soit l'apanage d'artisans à la fois forgerons,





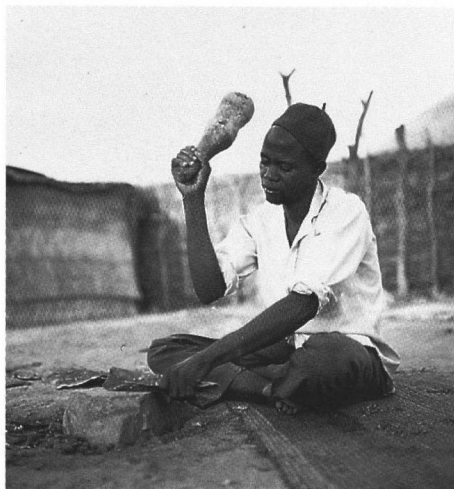
Cordonnier battant des semelles en peau de bœuf (Photo M. Gast)

bijoutiers, sculpteurs, voire potiers qui fabriquent des objets utilitaires en métal, en bois (en écorce), en poterie, en cuir, en peau ou en os, et aussi des bijoux, soit ressortissant d'activités féminines en milieu rural ou chez les nomades. Alors que dans ce dernier cas le travail du cuir et des peaux est essentiellement réservé aux femmes, dès qu'il devient un métier rémunérateur, organisé en corporation, il reste exclusivement réservé aux hommes. Dans le cas des corporations qui traitent des quantités industrielles de peaux, la société des artisans est non seulement hiérarchisée selon le niveau de spécialisation des ouvriers et de leur savoir-faire, mais elle est aussi structurée autour d'un code de valeurs morales, une pensée cosmogonique, une organisation spatiale et technique des différentes opérations traitant les peaux. Les artisans sont soumis au secret professionnel, car la survie de la corporation en dépend (voir D. Jemma, *Les tanneurs de Marrakech*, 1971). Cette organisation permet une production abondante et variée qui s'exporte très loin au-delà des frontières du pays. Ce fut le cas des peaux du Tafilalet dont la qualité explique le nom de *filali* donné aux peaux finement tannées. Le Maroc étant depuis longtemps le pays du tannage des peaux, le *maroquin* désigne la peausserie de chèvre de tannage végétal et la *maroquinerie*, la fabrication de petits objets en cuir ou ces objets eux-mêmes.

L'artisanat nomade ou familial en milieu rural ne se situe pas au même niveau ; il reste un savoir collectif, accessible à tout le monde, pour satisfaire les besoins domestiques internes. Cependant, dans les sociétés sahariennes, il existe encore dans certaines régions, des artisans savetiers spécialisés comme dans le Touat, le Tidikelt et le Gourara (qui font des chaussures de marche appelées *belya*), d'autres artisans du cuir fabriquent des sandales et autres objets en cuir à Agadez, In Gall, Tahoua, Gao dans les régions subsahariennes, avec une spécialité particulière à Agadez : la selle touarègue pour dromadaire, faite d'un assemblage de planchettes et de cuir avec un pommeau en forme de croix (voir Th. Monod 1967).

Chez les Touaregs, les artisans ou *Enaden* forment un clan en principe endogame, spécialisé dans l'art du feu, du bois et du cuir. Là, ce sont les femmes qui tannent, confectionnent et décorent les objets en cuir (sacs de peau, rênes de chameaux, cordons de pantalon, lacets de suspension, porte-feuilles, porte-amulettes, etc.). Mais ces travaux de cuir ne leur sont pas exclusifs. Toutes les femmes nomades quel que soit leur rang, les pratiquent plus ou moins, et c'est une tradition

d'offrir leurs ouvrages aux invités, aux personnes qu'elles estiment et qu'elles veulent honorer.



Battage d'une peau de bœuf non tannée sur un rouleau de bois, Niamey 1967  
(Photo M. Gast)

### **Les peaux crues (sans aucune préparation)**

La peau crue avec ou sans poil est utilisée à différents usages qui varient selon l'animal qui l'a fournie.

La peau de girafe, la peau d'oryx étaient utilisées comme boucliers en raison de leur épaisseur et de leur résistance à la perforation. La peau de chameau qui ne donne pas de bon cuir, sert à confectionner des outres à beurre, des bacs en peau rigide pour le tannage ou comme abreuvoir, ou, découpée en lanières pour confectionner des entraves d'animaux et des liens pour serrer des pièces de bois (lits de nervures de palme, supports plats, bâts de chameau ou d'âne).

La peau de bœuf plus appréciée que la précédente comme lien, peut participer en outre à la fabrication de chaussures assujetties au pied à l'aide de lacets crus ou tannés. Ce type de chaussures rustiques, bien que de conception différente, est connu des régions telliennes du nord jusqu'en Afrique au sud du Sahara, comme dans de nombreuses régions du monde. En climat saharien où l'air est très sec, ces peaux crues acquièrent la rigidité du bois et il est difficile de les dénouer ou les découper quand elles sont sèches.

La peau crue de bœuf en climat sec a pu suppléer à l'absence de pièces métalliques dans la fabrication d'engins techniques comme dans les roues en bois et des appareillages permettant l'exhaure de l'eau par traction animale (voir *délou\**), mais aussi à l'époque proto-historique dans la fabrication des chars attelés de chevaux chez les Garamantes et autres populations du Sahara Central et du Maghreb (Jean Spruytte, 1977). La peau crue de bœuf a joué à travers les siècles le rôle technique qu'on accorde aujourd'hui à la tôle de fer et au fil de fer comme matériaux à usages multiples. Cependant, elle conserve encore aujourd'hui un avantage sur le métal quand il s'agit d'assembler des pièces de bois. Tout en maintenant une parfaite rigidité aux éléments qu'elle assujettit, la peau crue, en climat sec, garde la souplesse minimale qui évite aux pièces ainsi assemblées de se briser sous des efforts violents. Ce mode d'assemblage a aussi l'avantage de pouvoir être réparé, en cas de besoin, facilement avec les moyens du bord.

La peau de chèvre peut aussi être utilisée crue comme lacet ou attache, mais



Peau de mouflon remplie de sable humide, après tannage, pour lui rendre sa forme. Elle est destinée au transport des denrées sèches, Ahaggar (Photo M. Gast)

étant donné ses grandes qualités plastiques et sa solidité, elle est plutôt réservée pour être tannée. Cependant elle est très appréciée comme membrane d'instruments à percussion (tam-tam de toutes sortes, darbouka, tambours) et en pays touareg sur le grand mortier de bois (*tindé*).

La peau crue de mouton n'a guère d'usage car elle se révèle fragile, cassante, peu résistante ; elle ne possède pas la texture de fibres qui fait la qualité des peaux de bœuf ou de chèvre mais tannée, elle acquiert des qualités qui la rendent apte à de multiples usages.

### **Les peaux tannées**

Chaque région a ses recettes de tannage qui varient selon la disponibilité des produits tannants, mais aussi selon des savoirs locaux anciens en rapport avec l'écologie locale (végétaux, minéraux d'extraction régionale).

Il s'agit d'abord de savoir si l'on désire garder une peau avec sa toison ou si elle doit être épilée ; si elle doit servir d'enveloppe sèche ou de contenant de produits liquides. Les manteaux de peau, les tapis ou couvertures (*faro*), les petites peaux de mouton qui participent à la confection de gilets de laine, de tapis pour dormir (*ağlim*), subissent un tannage spécial qui sauvegarde la toison. Les vêtements à usage domestique sont toujours traités et conçus en petites quantités par les femmes sous la tente ou dans les maisons. Les surplus de production sont vendus par les hommes.

L'outre à eau dont on conserve les poils à l'extérieur, est préparée différemment au Mzab (où elle est enduite de goudron végétal issu du genévrier), au Sahara Central (enduite de beurre) ou en Kabylie.

Être tanné se dit *afel* en tamâhaq ; *tafelt* désigne le tan. Celui-ci peut être constitué à partir d'écorces d'arbres (*Acacia Seyal*, *Acacia Raddiana*, *Rhus oxyacantha*), de galls (galle de *Tamaris aphylla*) de fruits (*Acacia arabica*), de feuilles (*Leptadenia pyrotechnica*). Mais l'alun et le natron ainsi que le chlorure de sodium (gros sel) sont aussi très employés selon les régions. Après avoir été minutieusement dégraissée, grattée à l'aide d'une pierre, lavée et malaxée, la peau munie de sa fourrure peut être desséchée avec une couche de sel, de natron ou d'alun ou simplement recevoir un corps gras pour l'assouplir (pour les petites peaux d'animaux).



Grand sac en peau crue de chameau (ahaga), outre pour baratter le lait et outre à eau (ağivir) dans un campement touareg (Photo M. Gast)

Toutes les autres peaux qui doivent être épilées sont immergées un ou plusieurs jours dans une solution épilatoire dont le choix varie selon la destination de la peau. Dans le Sahara Central les nomades emploient *Pergularia Tomentosa* (*tachkat* en tamâhaq) et *Leptadenia pyrotechnica* (*ana*) ; mais s'il s'agit de préparer les petites outres à contenir ou faire cailler le lait, les femmes touarègues préféraient utiliser la cendre de bois mélangée à du sel pilé (Voir G. Mounier, 1942). Les corporations de tanneurs comme celles de Marrakech ou de Fès utilisaient en outre avant l'emploi de produits chimiques, de la chaux vive, de la cendre de noyau d'argan, de la crotte de mouton et des cendres de plantes saponaires qui doivent contenir un peu de potasse (voir D. Jemma 1971).

Mais une fois tannée la peau demande un gros travail de martelage, de corroyage et de polissage du côté de la fleur pour les cuirs destinés aux objets décorés et colorés. C'est la qualité des belles basanes du Tafilalet qui ont fait la renommée du cuir dit *Filali*, apprécié pour la confection des grandes bottes de cavalier, de fourreaux d'armes, de porte-feuilles, de ceintures, de reliures de livre, de tous les objets de maroquinerie.



Sac de voyage touareg pour homme (Photo M. Bovis)

### Les colorants

La peau tannée peut subir un bain de teinture dans la phase finale de sa préparation ou être décorée manuellement et enduite de dessins colorés comme les pratiquent avec un art consommé les femmes mauritaniennes ou touarègues.

Avant l'apparition massive des colorants à l'aniline issus de l'industrie chimique occidentale chaque région utilisait des colorants d'origine locale (minéraux ou végétaux). En pays touareg le blanc était obtenu par un trempage de la peau (fines peaux de chevreau, d'agneau ou de fennec) dans un mélange de graines de mil et d'orge écrasées, de sel et de lait baratté.

La teinte verte était obtenue à partir d'une solution à l'oxyde de cuivre (cuivre rouge, lait baratté, sel d'ammoniaque). Les beaux cuirs verts des sacs et sandales sont tous obtenus ainsi et sont une spécialité des artisans de l'Air (*šemento*). Le rouge était obtenu à partir du pigment rouge de l'*Andropogon sorghum* avec un

mordant de sel ou de natron. Quant à la teinture ocre brun des vélums de tente, elle provenait de carrières d'ocre naturel appelé *tameghoit*, alors qu'une teinte semblable est aussi fournie par une pierre tendre appelée *téfetest*. L'ocre jaune est donné par une autre pierre tendre appelée *makara*. Bien qu'utilisés davantage comme fards pour le visage des femmes ces deux derniers produits peuvent aussi servir pour les peaux. L'écorce de grenade peut donner aussi en macération une teinte jaune clair. Le noir est issu d'un sulfate ferrique cristallisé de couleur gris jaune (*tawnkent tanezežzeft*, *tafidet* ou *tafilet* en tamâhaq. Voir G. Mounier 1942, p. 140-141). Le bleu indigo était fourni par la plante du même nom cultivée dans les zones sahéliennes (boucle du Niger, Zinder, le Bornou) et importé en Ahaggar sous le nom de *bāba* (*ikoringel*).

### Usages des peaux et cuirs, symbolisme

Si l'on dressait l'inventaire des objets d'une tente nomade telle qu'elle existait au début du siècle, l'on découvrirait que les quatre cinquièmes de cet inventaire sont composés d'objets de cuir. Des outres à contenir les liquides (eau, lait, beurre) à celles contenant les graines, les farines ou semoules, des vaisseaux pour faire boire les animaux, des puisettes pour tirer l'eau des puits, de la tente en cuir, aux tuniques et pantalons de cuir, des lacets, cordes, entraves, petites sacoches et grands sacs de voyage, des chaussures au bouclier, de la selle de chameau à sa rêne, il reste peu d'objets en bois, en métal et en fibre tissée dans le mobilier touareg. Tous les objets possibles et imaginables sont conçus en cuir dans une civilisation qui dispose de peu de bois et n'a pas de métier à tisser.

Bien que la tente touarègue soit le siège de l'âme du groupe (voir H. Hawad-Claudot 1993) à partir duquel s'établissent les rapports avec le monde extérieur et la parenté, la peau elle-même ne semble pas le support de symbolisme particulier dans cette civilisation comme on le remarque au Maroc ou en Kabylie. A Marrakech « la peau de chèvre, en particulier, est mise en gestation dans le ventre maternel figuré par l'*iferd*, la mare d'eaux en putréfaction, qui représente également le monde souterrain fécondé par les âmes des ancêtres et par *Sidi Yaqqub* le saint patron... c'est parce que la peau de chèvre a été fécondée dans l'*iferd*, domaine de l'eau et des morts, qu'elle est chargée de contenir l'eau et d'apporter la pluie » (D. Jemma 1971, p. 59). Dans tout le Maghreb les rogations pour la pluie s'accompagnent de processions montrant la « fiancée de la pluie » qui est une grosse cuillère (ou louche) en bois habillée en femme. Dans bien des cas, elle est vêtue d'une peau de chèvre chargée « d'amener sur terre la pluie et la vie ». En Kabylie, J. Servier signale que lors de l'Aïd el Kebir, le chef de famille enveloppe un moment de la peau sanglante du bélier le dernier de ses enfants « comme pour affirmer son entrée dans la famille » (J. Servier, 1962, p. 262).

Battre le grand tambour chez les Gnawas du Maroc « c'est enfermer dans le cercle de peau, les esprits, qu'il s'agit de maîtriser pour les disperser ensuite dans l'enceinte de la maison où se déroulent les danses de possessions » (D. Jemma 1971, p. 60). La peau ici représente le ciel où siègent les esprits qui descendent sur la terre. D'une façon générale, le cuir est symbole de protection ; la chaussure de cuir en est un exemple avec toutes les forces attribuées au pied.

Matière aux multiples usages autrefois, le cuir a perdu de son omniprésence pour devenir un produit de luxe réservé aux plus riches qui redécouvrent avec volupté les vêtements de cuir (blousons, manteaux fourrés, gilets et pantalons) ou aux artistes et poètes qui écrivent le berbère, comme Hawad, sur des peaux de mouton longuement polies au galet.

### BIBLIOGRAPHIE

BRUNOT L., « Vocabulaire de la tannerie indigène à Rabat », *Hespéris*, 1923.

- BRUNOT L., « La cordonnerie indigène à Rabat », *Hespéris*, 1946, p. 227-321.
- CAMPS G., *Massinissa ou les débuts de l'Histoire*, *Libyca* (Archéologie, Epigraphie), t. VIII, 1960, 320 p. pp. 102-111.
- CAMPS G., *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, A.M.G. 1961, 628 p. pp. 472-73.
- GABUS J., *Au Sahara, arts et symboles*. Ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1958, 408 p.
- CLAUDOT-HAWAD H., *Touaregs, Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Edisud, 1993, 216 p.
- GAST M., *Alimentation des populations de l'Ahaggar, étude ethnographique*, Mémoires du CRAPE VIII (Alger), Paris, A.M.G., 1968, 458 p.
- GASELL S., *Hérodote*, Alger, A. Jourdan, 1915.
- JEMMA D., *Les tanneurs de Marrakech*, Mémoire du CRAPE XIX, Alger, 1971, 144 p.
- LE CORRE F., *Le vêtement dans l'art rupestre nord-africain et saharien*, Mémoire de DEA, sous la direction du prof. G. Camps, Aix-en-Provence, 1984, 54 p. XXIX pl.
- LETOURNEAU R., et PAYE L., « La corporation des tanneurs et l'industrie de la tannerie à Fès », *Hespéris*, t. XXI, 1935, p. 167-239.
- LETOURNEAU R., ET PAYE L., « Les cordonniers de Fès », *Hespéris*, t. XXIII, 1939, p. 9-54.
- MONOD Th., Notes sur le harnachement chamelier, *Bulletin de l'IFAN*, t. XXIX, série B, 1-2, 1967, pp. 234-274, 58 pl.
- MOUNIER G., « Le travail des peaux chez les Touareg du Hoggar », *Trav. de l'Institut de recherches Sahariennes*, Alger, 1942, t. I, 133-169.
- SERVIER J., *Les Portes de l'année*, Paris, R. Laffont, 1962, 428 p.
- SPRUYTTE J., *Études expérimentales sur l'attelage*, Paris, Crépin-Leblond, 1977, 144 p.
- M. GAST

#### C109. CUISINE (voir alimentation)

#### C110. CUIVRE (Age du cuivre au Sahara)

Bien que quelques objets anciens aient été signalés dès 1912 en Mauritanie, ce n'est que récemment qu'un Age du cuivre a pu incontestablement être reconnu au Sahara.

Cette rareté des objets a plusieurs causes. C'est d'abord le petit nombre des zones cuprifères qui se réduisent, principalement, à la région d'Akjoujt\*, en Mauritanie, de loin la plus importante, et au Niger, en bordure de l'Air, aux alentours d'Agadez\* ; mais cette rareté est aussi due à une réutilisation, ancienne et moderne, par les nomades, des objets en métal trouvés sur le sol, sans parler des immenses lacunes dans la connaissance archéologique du Sahara.

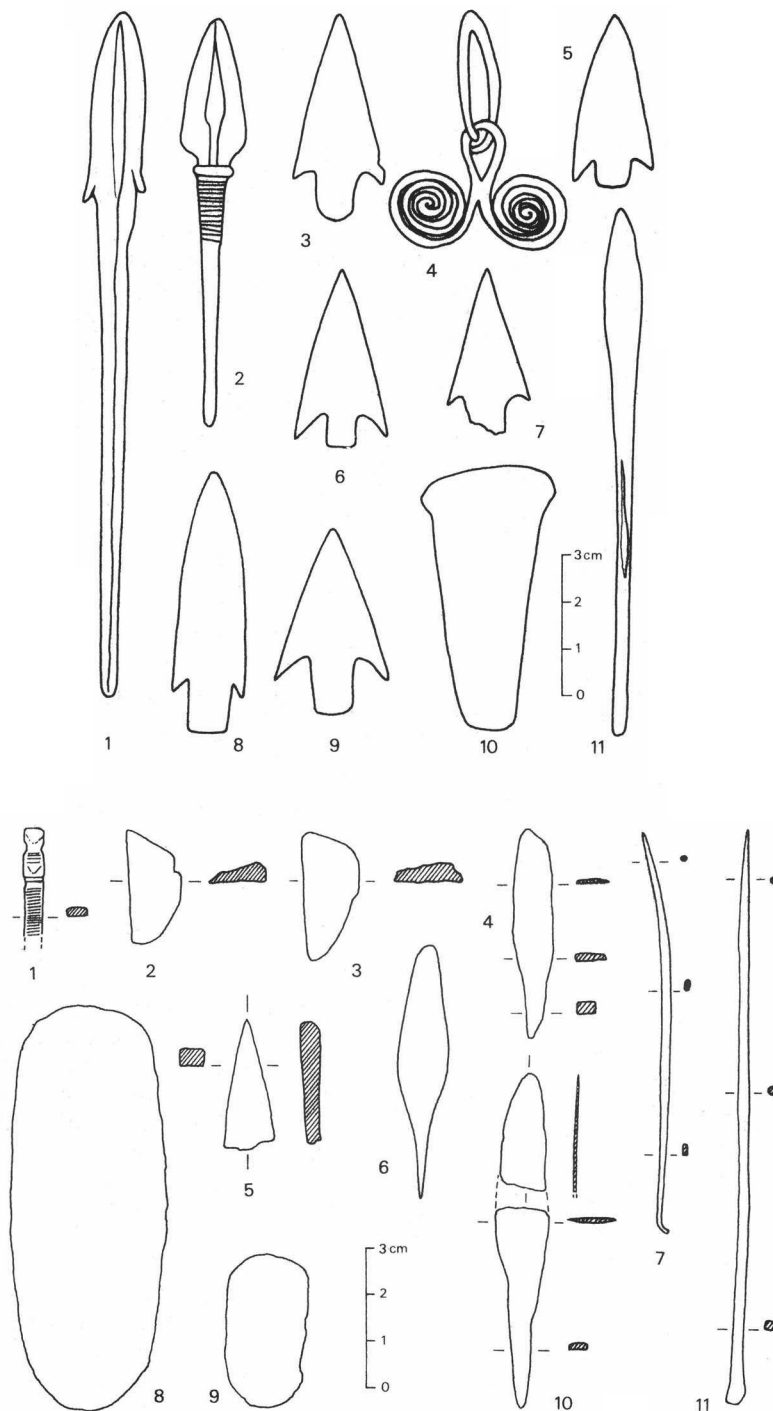
On ne connaît vraiment que deux provinces archéologiques de l'Age du cuivre : Akjoujt, en Mauritanie et Agadez, au Niger. Elles doivent être examinées séparément en raison de leur éloignement.

Près d'Akjoujt se rencontraient des vestiges d'anciennes exploitations minières ainsi que des restes de fours en bordures d'habitats de plein air. Les objets en cuivre proviennent des alentours d'Akjoujt, mais aussi des stations dispersées sur une vaste étendue allant du 7<sup>e</sup> méridien ouest jusqu'au littoral atlantique, soit une distance de 1 000 km environ. R. Mauny et N. Lambert en ont ainsi dénombré 139 qui se répartissent en 83 pointes de flèches, 6 haches plates, 2 pointes de lance ainsi que des épingles, fragments de bijoux et petits lingots.

L'âge de cette industrie est connu par cinq datations radiométriques qui s'échelonnent entre 820 et 410 av. J.-C. et qui furent établies à partir de charbons de bois prélevés dans le dépôt archéologique de la mine dite grotte des Chauves-Souris, près d'Akjoujt.

Dans la région d'Agadez, la métallurgie du cuivre se présente sous un aspect différent de celui de Mauritanie. Révélée en 1962 à la suite de la trouvaille d'une pointe de flèche à soie, ce fut seulement à partir de 1976 que les découvertes se multiplièrent. Contrairement à l'ouest mauritanien les produits ouvrés sont ici





Age du cuivre de l'Ouest africain, en haut Mauritanie : armatures, hache plano-convexe, boucle d'oreille ; en bas Niger, région d'Agadez : fragment de bracelet décoré, « quartiers d'orange », fragment de burin, flèches foliacées, épingle, lingot de cuivre  
(Dessin D. Grébénart)



moins nombreux, bien que parfaitement caractéristiques : alènes, poinçons, burins, tiges et petits lingots, tous fabriqués par martelage à froid du métal, à l'exception de ces derniers obtenus par coulage dans un moule de sable. Ces objets sont toujours associés à de l'outillage lithique : pointes de flèches, pièces diverses à retouches bifaciales et surtout grattoirs. La céramique ne se distingue guère de celle du Néolithique saharien de la même région à l'exception de petites poteries très caractéristiques, trouvées autour des fours, ornées de cannelures et qui paraissent avoir été exclusivement utilisées par les fondeurs.

Les vestiges de fours sont particulièrement nombreux. Plusieurs ont été fouillés, reconstitués et datés par les charbons de bois résiduels qu'ils contenaient. De forme cylindrique ou légèrement tronconique et d'une hauteur comprise entre 1 m et

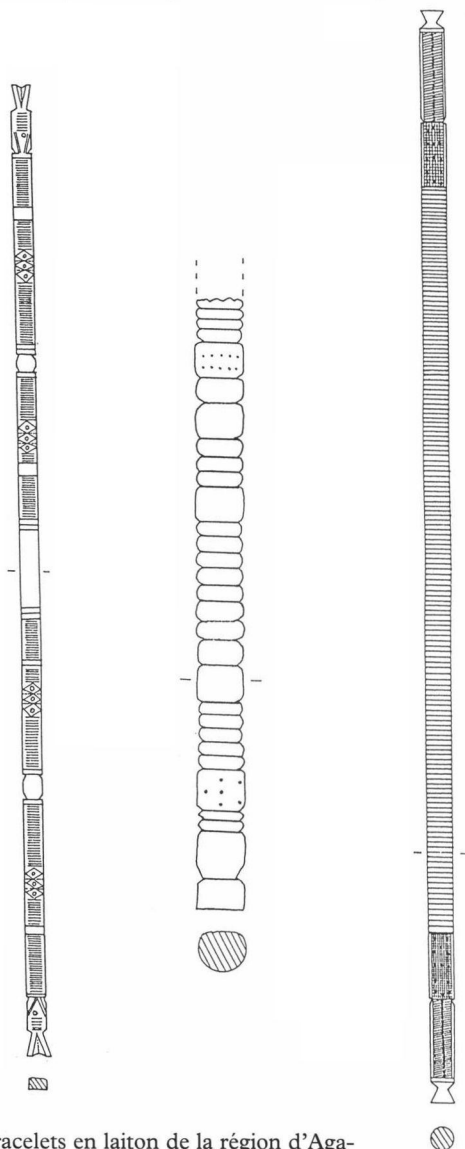
1,5 m, ils étaient partiellement enfoncés dans le sol. Le tirage s'effectuait grâce à une ou deux séries de tuyères placées un peu au-dessus du sol, dirigées vers le bas et reliées à des soufflets. Cette superstructure était détruite pour récupérer la loupe de métal déposée au fond après la réduction du minerai.

Les neuf datations radiométriques réalisées s'échelonnent entre 850 et 90 av. J.-C.

Le bronze et le laiton furent fabriqués au Niger, dans le bassin de l'Eghazer, en même temps que le cuivre.

Il existe un peu de minerai de zinc et surtout d'étain dans l'Aïr. Ce dernier, sous forme de pépites, est relativement abondant à El-Mekki, autour du massif de Tarouadji, où il est exploité de nos jours.

Les alliages étaient essentiellement utilisés pour fabriquer des bijoux allant du simple anneau lisse et non décoré à des bracelets ouvragés. On en dénombre au total vingt-cinq parmi lesquels on distingue des anneaux de chevilles et des bracelets ouverts pesant chacun autour de 20 g. Ces bijoux, en bronze avec un fort pourcentage d'étain, furent fabriqués par martelage du métal préalablement chauffé et le décor obtenu par abrasion et ciselure. Sur les anneaux de chevilles aux étranglements des deux extrémités font suite des traits parallèles et quadrillés accompagnés de ponctuations tandis que



Bracelets en laiton de la région d'Agadez – Efey Washaran site 151 (1 et 3) et Jibo (site 136)

Découverte et dessin D. Grébénart

la partie centrale, la plus longue, est formée d'encoches parallèles. Sur les bracelets, les décors couvrent la totalité de la surface extérieure à l'exception, dans la partie centrale, d'une réserve proportionnelle à la longueur de la pièce et les deux extrémités forment une languette qui évoque la stylisation de la tête de serpent. Il existe une troisième catégorie d'anneaux ou de bracelets plus volumineux (poids 44 g pour l'exemplaire entier) à section arrondie, fabriqués dans un alliage complexe tenant à la fois du bronze et du laiton. Le décor, également obtenu par ciselure et abrasion, ressemble à une juxtaposition de petits disques.

Pour examiner la mise en place de cette métallurgie, il est nécessaire de la replacer dans son cadre géographique qui fait apparaître les immenses distances séparant ces deux régions de celles où la fabrication du cuivre était antérieurement pratiquée et qui souligne son isolement.

Les distances à peu près égales (2 500 km environ) qu'il faut parcourir pour, d'Agadez, atteindre vers l'est la vallée du Nil et vers l'ouest Akjoujt, sont dépourvues de lieu de fabrication du cuivre. Mais il faut remarquer que, sur le plan de la diffusion des techniques, celui qui possède un savoir-faire peut le mettre en œuvre loin de son lieu d'origine, sans laisser derrière lui de jalons intermédiaires, s'il trouve sur place les moyens nécessaires à cette réalisation et si celle-ci répond à un besoin.

Il serait irréaliste d'envisager une influence nilotique en raison des morphologies des produits finis et des différences de techniques de fabrication du métal pratiquées par les forgerons nubien ou égyptien. Bien que le cuivre ait été fabriqué en même temps à Akjoujt et dans le bassin de l'Eghazer, les artisans respectifs de ces régions paraissent s'être ignorés comme l'atteste l'absence de similitude entre les objets ouvrés dont la petitesse est le seul dénominateur commun. Les distances en sont tout naturellement la cause; mais les techniques de fabrication du métal et les fours appartiennent aux mêmes types.

Cela suffit pour envisager une origine commune qui ne peut être que septentrionale, au sens large.

L'influence sud-ibérique, par le relais du Maroc, a souvent été avancée pour expliquer la présence d'une industrie du cuivre en Mauritanie, dans une région aussi éloignée de la Méditerranée. Cette origine septentrionale et marocaine est fort possible. Elle repose plus sur une intime conviction que sur des preuves, car l'état des recherches au Maroc, dans les régions pré-sahariennes où l'on sait que les vestiges miniers cuprifères sont anciens, ne permet pas encore les études comparatives nécessaires.

#### BIBLIOGRAPHIE

Pour l'Age du cuivre au Maghreb voir *Bronze (âge du) Encyclopédie Berbère B 108*

BERNUS S., et GOULETQUER P., « Du cuivre au sel. Recherches ethno-archéologiques sur la région d'Azelik (campagnes 1973-1975) », *Journal des Africanistes*, t. 46, fasc. 1-2, p. 7-26.

CAMPS G., et CADENAT P., « Nouvelles données sur le début de l'Age des métaux en Afrique du Nord », *Soc. d'Étude et de recherche préhistor. Les Eyzies*, n° 30, 1980, p. 40-51.

CAMPS G., « L'Age du bronze en Afrique du Nord. État de la question », *Atti del 3° convegno di studi. Un milenio di relazione fra la Sardegna e i paesi del Mediterraneo*, 1987, p. 527-549.

GREBENART D., *La région d'In Gall-Tegidda n Tesemt (Niger). II. Le Néolithique final et les débuts de la métallurgie. Études nigériennes* n° 49, 1985, 418 p.

GREBENART D., *Les premiers métallurgistes en Afrique occidentale*, Errance, Paris, 1988, 290 p.

LAMBERT N., « Objets en cuivre et Néolithique de Mauritanie occidentale », *Actes du VI<sup>e</sup> congr. Panafricain de Préhistoire*, Dakar 1967 (1972), p. 159-174.

— « Médinet Sbat et la protohistoire de la Mauritanie occidentale », *Antiquités africaines*, C.N.R.S., t. IV, p. 15-62.

— « Les industries en cuivre dans l'Ouest saharien », *West African Journal of Archeology*, t. I, 1971, p. 9-21.

– « Akjoujt », *Encyclopédie berbère*, t. III, 1986, p. 417-419.

MAUNY R., « Essai sur l'histoire des métaux en Afrique occidentale », *Bull. I.F.A.N.*, t. XIV, n° 2, 1952, p. 545-595.

– « Pointes de flèches de cuivre sud-sahariennes », *Bulletin de la Société préhistorique française*, t. LIX, n° 5-6, 1962, p. 332-335.

D. GREBENART

### C111. CURUBIS (Korba)

Cette ville antique située sur la côte orientale du Cap Bon, à l'emplacement de Korba, est mentionnée par plusieurs inscriptions comme *col(onia) Iulia Curubis*. Elle appartient à la série limitée des colonies romaines d'Afrique dont il est assuré que l'installation remonte effectivement à César. Auparavant, *Curubis* était une cité pérégrine, avec des sufètes (*C.I.L. VIII*, 10525), ce qui témoigne de son passé carthaginois. La ville avait été mise en état de défense par les Pompéiens : une inscription (*C.I.L. VIII*, 24099) mentionne des travaux de fortification réalisés vers 49-48 ; elle est aussi la première ville connue à avoir conclu par un des ses duumvirs – un affranchi qui porte un nom punique – un accord de patronat (*hospitium*) avec un citoyen romain. C'est l'indice d'une certaine continuité dans le recrutement ethnique des notables curubitains (Benabou 1976, p. 505).

Parmi les vestiges de l'antiquité citée, a été signalé un aqueduc, dont les traces « se voyaient sur plusieurs kilomètres » à l'Ouest de la ville (*A.A. Nabeul*, n° 58) ; il traversait l'oued qui forme la limite de la ville par une sorte de pont-canal en blocage, décrit par Guérin (p. 241) et dont subsistaient des piles et des arcades. La conduite avait 35 cm de large et 22 de profondeur. Au Sud de la ville sur une colline nommée Makta-Hasin-bou-Maza, se trouvaient des carrières anciennes à ciel ouvert, dans lesquelles avaient été taillées des chambres voûtées sans doute funéraires.

Le port dont l'existence est attestée par la mention des naviculaires de Curubis sur une mosaïque de la Place des Corporations à Ostie, devait se trouver près de l'embouchure de l'oued. Mais il n'est plus reconnaissable aujourd'hui.

A l'époque chrétienne, la ville devint célèbre dans les Annales de l'Église d'Afrique pour avoir servi de lieu d'exil à saint Cyprien en 257. Ce fut là que l'évêque de Carthage eut, dès la première nuit de son arrivée la vision prophétique, rapportée par le diacre Pontius et par laquelle lui fut annoncée l'imminence de son martyre (Saumagne 1975, p. 149). Curubis était le siège d'un évêché, tenu par un donatiste en 411 (Lancel 1972, p. 133).

### BIBLIOGRAPHIE

*Atlas Archéologique de Tunisie*, feuille XXX, Nabeul, n° 61.

BENABOU M., *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, Maspero, 1976, p. 504-505.

DESANGES J., *Commentaire de Pliny l'Ancien, H.N.*, V, 24, Paris, Belles Lettres, 1980, p. 225.

GSELL S., *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, t. VII, 1928, p. 36, t. VIII, 1930, p. 178.

GUERIN V., *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*, 1862, 2, p. 241-244.

LANCEL S., *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, 1, Paris, éd. du Cerf, 1972.

LASSERE J.-M., *Ubique Populus*, Paris, 1977, p. 146-147, 161-162.

ROMANELLI P., « Di alcune testimonianze epigrafiche sui rapporti tra l'Africa e Roma », *Cah. de Tunisie*, 31, 1960, p. 63-72, pl. II.

SAUMAGNE Ch., *Saint Cyprien évêque de Carthage, « Pape d'Afrique » (248-258)*, Paris, C.N.R.S., 1975, p. 149-154.

P. TROUSSET

**C112. CURBISSENSES**

Les Curbissenses ou Gurbisenses ne sont mentionnés que par Julius Honorius (*Cosm.*, 48 A et B, dans *Geogr. Lat. min.*, p. 54), qui écrivit au v<sup>e</sup> ou au début du vi<sup>e</sup> siècle. Il les place dans une liste de peuple entre les Garamantes\* et les Theriodes\* (habitants de la zone hérodotéenne des bêtes sauvages, ou sauvages eux-mêmes ? = Gamphasantes\* ?) d'une part, et d'autre part les Beitani, qui pourraient être les riverains du *flumen Be* (*Table de Peutinger*, segm. VII, 5), de nos jours l'oued Bâ el-Kabîr, à une soixantaine de kilomètres à l'ouest de Sirte. Si la suite des ethnonymes a quelque cohérence géographique, il s'agirait d'une tribu implantée dans l'intérieur de la Tripolitaine. Par ailleurs, Julius Honorius (*Cosm.* 42 A et B, *ibid.*, p. 46) mentionne parmi les montagnes de l'Afrique un mont *Gurbessa*, *Gurbissa* ou *Corbessa*. Un rapprochement avec les *Gurubi montana* de Corippus (*Joh.* II, 56) n'apporte guère de clarté, la localisation de cette zone montagneuse faisant l'objet d'un débat (cf. contre le rapport établi traditionnellement entre ces *Gurubi montana* et d'autre part *Curubis* (Korba) et les monts du cap Bon : Y. Modéran, « *Qui montana Gurubi* (sic) *colunt*. Corippe et le mythe des Maures du Cap Bon », dans *M.E.F.R.A.*, XCIC, 1987, p. 963-989).

J. DESANGES

**C113. CUSINA (Koutzinas)**

Chef berbère du début de l'époque byzantine, bien connu grâce à la *Johannide* de Corippus et à la *Guerre des Vandales* de Procope. Son nom est transcrit sous la forme Koutzinas dans les textes grecs, d'où la forme Coutsina adoptée par beaucoup d'historiens modernes.

Vers 533, Cusina commandait un groupe de Maures nomades ou semi-nomades habitant la Byzacène, probablement dans la région steppique située à l'ouest de l'axe Thelepte-Capsa. Il se soumit d'abord et promit son alliance aux Byzantins récemment débarqués. Mais très vite inquiet comme d'autres Maures des ambitions des nouveaux maîtres de l'Afrique, il participa sans succès à deux insurrections en 534 et 535. Après la terrible défaite du mont Burgaon (Byzacène), il s'enfuit avec son peuple en Numidie, où il trouva asile auprès du chef des Maures de l'Aurès, Iaudas. Il n'est pas évoqué par nos sources au moment de la conquête de ce massif par les Byzantins en 539, mais il semble s'être alors soumis et avoir bénéficié à ce titre d'une sorte de reconnaissance officielle à proximité de cette région. Lorsqu'il réapparaît à partir de 544, c'est en effet en tant qu'allié privilégié des forces impériales, aux côtés desquelles il lutte désormais contre la nouvelle insurrection berbère dirigée par Antalas et les Laguatan. Un moment entraîné du côté des insurgés en 546 quand le pouvoir byzantin vacillait, il rejoint dès la fin de cette année le nouveau gouverneur Jean Troglita dont il devient le principal auxiliaire maure. Probablement avec l'appui des Byzantins, son pouvoir en Numidie est alors renforcé (trente chefs maures sont sous ses ordres) et il a l'honneur de commander des troupes romaines et de porter le titre de *magister*. Son rôle est décisif dans l'écrasement définitif d'Antalas et des Laguatan en 548. Après cette date, il disparaît de nos sources pour resurgir une dernière fois en 563. Jean Malalas et Théophane nous le décrivent alors comme un chef largement et régulièrement stipendié par les Byzantins, dont il était l'allié et probablement le principal représentant auprès des Maures de Numidie, jouant ainsi un rôle équivalent à celui d'un préfet de tribu. Mais pour des raisons inconnues, le gouverneur Jean Rogathinos fit mettre à mort au cours de l'année 563 ce vieil allié de l'Empire. Ce geste déclencha une révolte des fils de Cusina, que nous connaissons malheureusement très mal car, comme pour la plupart des groupes berbères, nos sources deviennent dès lors muettes pour un siècle, jusqu'au temps de la conquête islamique.

Mieux connu que tous les autres chefs berbères de son temps, Cusina a suscité dès le VI<sup>e</sup> siècle les jugements les plus divers. Alors que Procope ne voit en lui qu'un barbare comme les autres, Corippus, dans la *Johannide*, cherche par tous les moyens à faire de notre personnage le type du « bon Maure », docile et soumis, au prix d'une dissimulation systématique de ses révoltes de 534-535 et 546. Plus près de nous, Ch. Diehl dresse de lui dans *L'Afrique byzantine* un portrait caricatural, insistant sur ses renversements d'alliance pour le présenter comme l'illustration évidente de la fourberie maure. Très négatif aussi, C. Courtois, notant dans les armées de Cusina en 534 un cheptel camelin et des habitudes de nomades, le présente comme un des éléments d'avant-garde des grands nomades chameliers de Tripolitaine, engagés selon lui dans une grande migration dévastatrice vers l'ouest. Pourtant nos sources montrent que Cusina disposait d'autant de chevaux que de chameaux, et aucun texte ne permet de le faire venir de Tripolitaine ni de l'assimiler aux Laguatan qu'il combattit toujours.

En réalité, ces jugements contradictoires, portant chacun leur part de vérité, reflètent seulement la grande complexité de Cusina. Constamment défini comme *Maurus*, en 533 comme en 563, toujours soucieux de conserver une certaine autonomie, ce chef de *gens* était aussi en même temps fortement imprégné de romanité. La région qu'il habitait à l'origine, en Byzacène, à l'ouest de l'axe Thelepte-Capsa, avait en effet été bien romanisée et christianisée, et le restait à la fin du V<sup>e</sup> siècle comme le prouvent les Tablettes Albertini. Cusina n'avait pu échapper à l'influence de ce milieu puisque, selon Corippus, sa mère elle-même était romaine (IV, 451 ; VIII, 271). Par ses origines et sa localisation, Cusina était ainsi depuis longtemps en contact avec le monde romain, et on ne peut donc s'étonner de la facilité avec laquelle il s'allia à l'Empire ni du titre de citoyen romain que Corippus lui reconnaît en 548 (VIII, 461-462). Ce personnage ne peut en fait être analysé selon une vision manichéenne opposant barbarie et romanité, ou nationalisme et collaboration. On ne peut l'assimiler ni à un Afer totalement intégré, ni à un éternel Jugurtha. Cusina était un Maure aux yeux de l'Empire parce qu'il n'était pas intégré au monde des cités et appartenait à une *gens* ; mais héritier comme beaucoup des Maures de son temps de plusieurs siècles de voisinage et de relations avec les habitants des cités, il était aussi profondément différent des chefs berbères des premiers moments de la domination romaine en Afrique. Cette identité culturelle profondément complexe, qui traduit simplement l'évolution d'une société berbère qui ne resta pas immobile durant toute l'Antiquité, permet seule de comprendre, dans le cas de Cusina, comme dans celui de beaucoup d'autres chefs du VI<sup>e</sup> siècle, un comportement politique parfois déconcertant pour un observateur moderne.

#### BIBLIOGRAPHIE

- CORIPPUS, *Johannide*, (éd. Partsch, M.G.H.), *passim*.  
 COURTOIS C., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, p. 349-350.  
 DIEHL Ch., *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896, p. 315-317.  
 MALALAS J., *Chronographia*, (éd. L. Dindorf), p. 495.  
 MODERAN Y., « Koutzinas – Cusina. Recherches sur un Maure du VI<sup>e</sup> siècle », dans *L'Africa romana VII. Atti del VII convegno di studio, Sassari 1989*, Sassari, 1990, p. 393-407.  
 PROCOPE, *La Guerre des Vandales*, (éd. J. Haury), II, 10 ; II, 25 ; II, 27-28.  
 THEOPHANE, *Chronographia*, (éd. De Boor), p. 238-239.

Y. MODERAN

#### C114. CYCLOPE

G. Germain, en 1935, mit en parallèle trois contes berbères du Sud marocain

présentant une parenté indiscutable avec l'anecdote d'Ulysse et du Cyclope dans l'*Odyssée* (Chant IX).

L'aventure est attribuée à Sidi Ahmed ou Moussa, patron du Tazeroualt, personnage historique qui vécut au *xvi<sup>e</sup>* siècle. Dans la version A, texte dicté par un cheikh du Tazeroualt, Sidi Moussa traversait le désert en compagnie d'un fidèle, soudain un grand tourbillon signale la présence d'un « homme aveugle d'un œil » qui paissait ses brebis. Le borgne accueille les voyageurs qui demandent l'hospitalité au nom de Dieu et les fait entrer dans une caverne où il rassemble son troupeau. Il partage avec ses hôtes un mouton puis leur annonce froidement qu'il mangera l'un d'eux le soir même et l'autre le lendemain. Le compagnon de Sidi Ahmed ou Moussa se dévoue en faisant valoir qu'il est le plus âgé. L'ogre borgne le dévore puis s'endort. Comme dans le récit homérique, le héros lui crève l'œil en y enfonçant la pointe de son bâton brûlant. Sidi Ahmed ou Moussa se cache au milieu des brebis et prie Dieu de le délivrer. Sous l'inscription divine, il se revêt de la peau du mouton sacrifié et peut ainsi échapper à l'ogre qui, à l'entrée de la caverne, tâta l'échine des bêtes. Une fois sorti, comme Ulysse il nargue le monstre aveugle et poursuit sa route vers l'Orient.

La version B de ce conte, recueillie par E. Laoust, est plus éloignée du récit homérique. Une panthère tient ici le rôle du Cyclope. Comme dans la version précédente, l'un des deux compagnons est exigé en paiement de la viande offerte et consommée, mais Sidi Ahmed ou Moussa plonge un épieu dans « l'œil que possédait le fauve » et les deux compagnons peuvent échapper à sa vigilance en revêtant des peaux de mouton.

La version C, recueillie chez les Issagen du Haut Atlas par G. Germain, est très proche de la première : l'ogre (qualifié une fois de lion bien que tous ses attributs soient humains) sacrifie un bœuf et après un repas plantureux offert à Sidi Moussa et à son compagnon Azenag (= le Sanhadja), il exige le sacrifice de l'un d'eux. Azenag est englouti, mais demeuré indemne dans le ventre de l'ogre il continue à converser avec son compagnon. Ce dernier réussit, avec une pierre brûlante retirée du foyer, à crever l'œil unique du Cyclope puis, se cachant sous la peau du bœuf, il échappe à sa vindicte.

Comme l'écrit G. Germain : « Si l'on fait la somme des traits communs aux trois versions, on dégage aisément le schéma suivant : Le saint et son compagnon sont accueillis, dans des conditions normales de l'hospitalité, par un pasteur de moutons qui n'a qu'un œil et qui tient du monstre (B, C). Il les traite bien, puis leur demande la chair de l'un d'entre eux (B) ou de tous les deux (A, C) ; en tout cas, l'un des compagnons doit mourir immédiatement, d'où une lutte de générosité entre les deux amis. Le saint, qui a survécu – il n'a gardé son compagnon que dans la version B – crève l'œil du monstre avec un quelconque objet pointu passé par le feu. L'ogre se tient à l'entrée de la caverne, mais sa victime lui échappe sous la peau d'un bœuf qu'il a sacrifié.

Ce sont exactement, à part l'hospitalité du début, les traits fondamentaux de l'histoire d'Ulysse chez le Cyclope. Non seulement on les retrouve dans leur singularité première : le monstre à l'œil unique, l'anthropophage, la pointe passée au feu, la fuite parmi les moutons ; mais surtout, et c'est ce qu'il y a de décisif, leur enchaînement est le même. Il n'y a pas de hasard qui amène une telle coïncidence ; la méthode comparative ne pourrait plus s'appliquer à la critique des textes si on l'admettait.

G. Germain considère la version A comme la plus développée, la plus littéraire et la plus cohérente ; elle est aussi celle qui tente de transformer cette aventure en récit édifiant. Chargée de formules religieuses, elle a pour morale la démonstration que la confiance en Dieu est toujours récompensée.

La comparaison entre le récit homérique mieux structuré et les versions du Sud marocain fait apparaître, malgré de nombreuses convergences, des attitudes et des

comportements assez différents. Ainsi Sidi Moussa et son compagnon demandent à l'ogre l'hospitalité, qui leur est accordée tandis qu'Ulysse et ses compagnons commencent par piller les provisions accumulées dans la grotte, en l'absence du Cyclope, leur légitime propriétaire. L'enivrement du Cyclope, qui précède son aveuglement par le héros, est gommé dans les contes berbères imprégnés de ferveur islamique. L'œil unique du Cyclope est un trait fondamental de malveillance qui apparaît dans d'autres contes aussi bien européens que maghrébins. De même dans la crevasse de l'œil intervient, bien qu'il soit apparemment inutile, le feu qui chauffe à blanc le fer de la canne de Sidi Moussa ou durcit le tronc manié par Ulysse et ses compagnons ; mais l'intervention du feu dans la destruction ou la punition des ogres est un fait fréquent dans le folklore.

L'analyse comparative à laquelle G. Germain s'est longuement livré, n'emporte pas toujours la conviction mais on peut, avec lui, admettre que les versions berbères du conte du Cyclope sont plutôt parallèles au récit de l'Odyssée que dérivées de lui. Elles correspondent à un état plus proche du schéma primitif, sans doute inspiré par des rites d'initiation que révèlent l'utilisation de peaux de bœuf et l'identification de l'homme à un animal de sacrifice.

#### BIBLIOGRAPHIE

GERMAIN G., « Ulysse, le Cyclope et les Berbères », *Revue de Littérature comparée*, Quinzième année, oct.-décembre 1935, p. 573-623.

LACOSTE C., *Traduction des Légendes et Contes merveilleux de la Grande Kabylie recueillis par Auguste Moullieras*, Paris, Imp. nat. et Gueuthner, 1935, 2 vol.

LACOSTE-DUJARDIN C., *Le conte kabyle, étude ethnologique*, Paris, s.d. (1970).

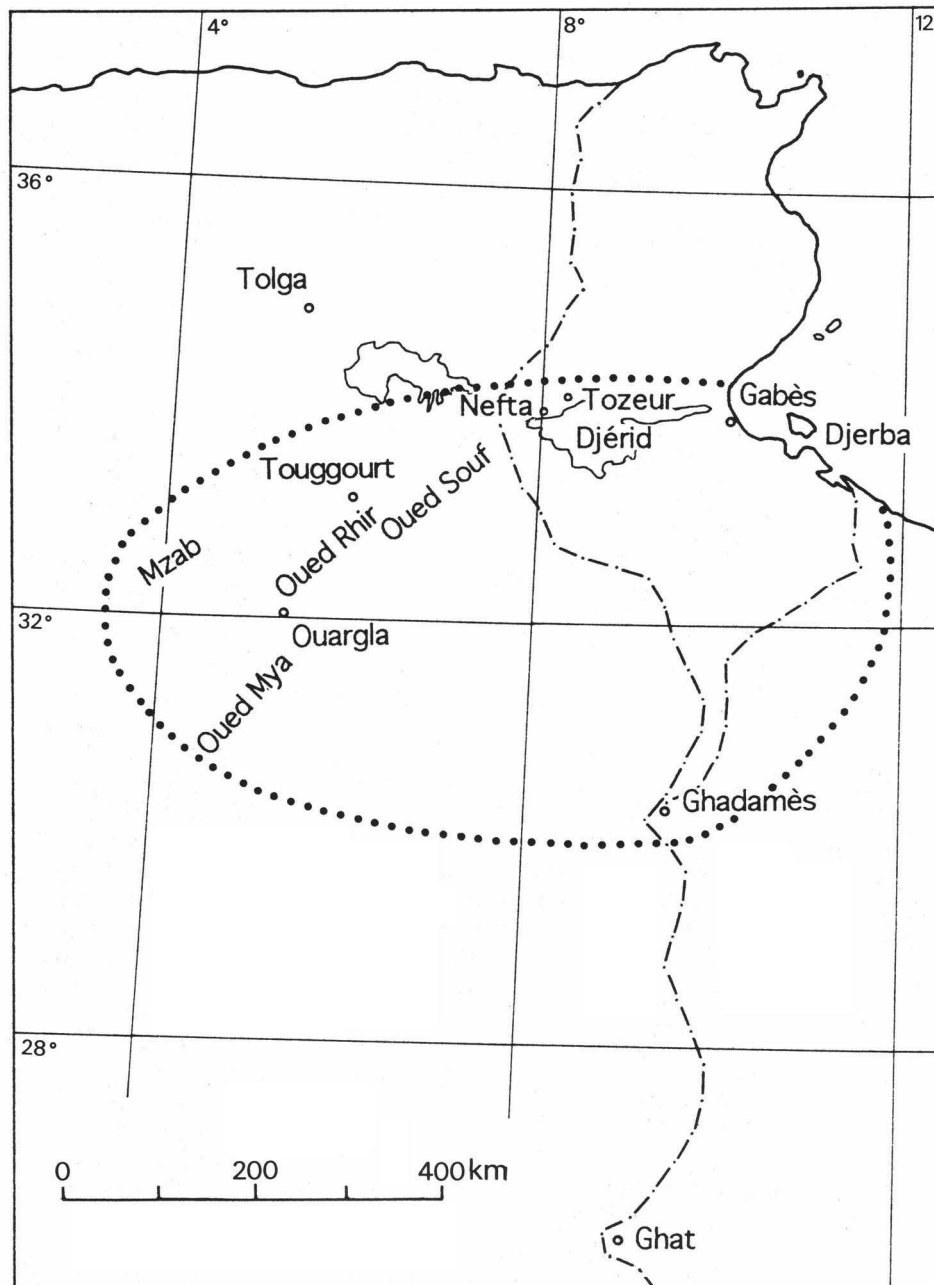
E. B.

#### C115. CYNOPHAGIE

La consommation de viande de chien n'est pas un phénomène rare dans le Monde. Elle fut ou demeure traditionnelle en Chine et dans les colonies chinoises de l'Extrême-Orient, dans l'Inde, chez les Indiens d'Amérique du Nord, chez les Océaniens, particulièrement les Maoris de Nouvelle-Zélande, et dans le Nord du Sahara. On connaît des cas isolés, le plus souvent associés à la sorcellerie, dans plusieurs régions d'Europe centrale.

Dans le monde musulman, la cynophagie est vivement condamnée et ceux qui la pratiquent le font rarement ouvertement ; il semble qu'ils soient conscients de violer un tabou. Cet interdit tire son origine de la nourriture impure des chiens errants qui fréquentent volontiers les tas d'ordures. Cette constatation est peut-être à l'origine de l'élevage du chien en vue de sa consommation tel qu'il se pratique en Chine par exemple. En Afrique du Nord, dans les régions où la cynophagie est pratiquée, les chiens destinés au sacrifice sont nourris dans les jardins ou sur les terrasses des maisons pour être engraisés mais aussi peut-être pour éliminer toute trace d'aliment impur que l'animal aurait pu consommer antérieurement. Cette pratique explique le sobriquet donné au chien à Tozeur où il est appelé « gazelle de terrasse ».

La cynophagie n'est pas un phénomène récent dans le Nord de l'Afrique. On ne peut cependant affirmer qu'elle soit antérieure à l'arrivée des navigateurs phéniciens, bien que cela soit probable. La première mention de la cynophagie africaine est faite à l'occasion d'une ambassade que selon Trogue Pompée, résumé par Justin (XIX, 1, 10-12), Darius aurait envoyé aux Carthaginois pour les inviter d'une part à participer à la guerre contre les Grecs et, d'autre part à s'abstenir de certaines pratiques telles que la consommation de viande de chien, les sacrifices humains et l'incinération des morts. A la suite de Vivien de Saint-Martin, on a cru que le



Extension de la cynophagie en Algérie et Tunisie vers 1950



peuple des Canarii\* qui habitaient le Sud marocain devaient leur nom aux chiens dont ils consommaient la chair, en fait Plin l'ancien dit seulement (V, 15) qu'ils avaient les mêmes nourritures que les chiens et partageaient avec eux le entrailles des fauves (trad. J. Desanges). Cette pratique n'est pas particulière aux Canarii et subsiste chez plusieurs peuples chasseurs, Nemadi et Touaregs (cf. *abatul\**).

Plusieurs textes de géographes ou historiens arabes du Moyen Age réunis et commentés par M. Canard (1953) laissent entendre que la cynophagie était alors assez répandue mais dans des secteurs bien précis. La mention la plus ancienne remonte au début du x<sup>e</sup> siècle, il s'agit d'un passage de la *Sirat Djafar el Hadjib* qui était le chambellan du Mahdi Obeid Allah. Séjourant avec son maître à Tozeur lors de la fête de la rupture du jeune, il voulut acheter un agneau mais on lui proposa un chien gras, enchaîné et nourri de dattes ; il en fut fort effrayé mais il paraît que le Mahdi, sans doute mieux informé des mœurs locales, ne fit que rire de l'effarement de son chambellan. A la fin de ce même siècle le géographe Maqaddasi remarque qu'à Nefta et dans l'ensemble de la Qastiliya (Djérid et Nefzawa), la viande de chien est vendue ouvertement dans toutes les boucheries et des carcasses de chiens sont suspendues aux crochets. C'est encore en Qastiliya et à Tozeur qu'El Bekri voit des chiens enchaînés dans les jardins et engraisés aux dattes ; ce voyageur remarque l'existence de la même pratique à Sijilmassa et note expressément « qu'elle est la même qu'au Djérid ». Le *Kitab el Istibsar* confirme la pratique de la cynophagie au Djérid et à Sigilmassa. El Idrissi et, plus tardivement, Tidjani rapportent les mêmes faits : non seulement dans le Djérid le chien est consommé ouvertement sans la moindre gêne mais il est spécialement traité et engraisé en limitant ses mouvements et en le nourrissant de dattes.

La consommation de viande de chien a subsisté de nos jours ; elle était encore une pratique courante au milieu du siècle et fit l'objet d'une enquête dont les éléments principaux furent publiés dans le *Bulletin de liaison saharienne*. P. Chalumeau remarque, après Bertholon qui s'était intéressé à la question à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, que la cynophagie occupe une large bande de territoire depuis Djerba et Gabès jusqu'aux Matmata, le Djérid, le Souf, l'oued Rhir, l'oued Mya et le Mzab. C'est donc dans la région que les géographes appellent le Bas Sahara que cette pratique s'est maintenue depuis plus d'un millénaire. Il est notoire que cette région fut aussi la zone de prédilection des Berbères Ibadites, celle où subsistent encore les seuls groupes ibadites du Maghreb : au Mzab et à Djerba, sans qu'il soit possible cependant d'établir un étroit parallélisme entre l'appartenance à cette secte et la consommation de viande de chien. Il est bon de noter cependant que Sijilmassa, à l'ouest, où la cynophagie était pratiquée, fut la capitale d'un royaume kharédjite. M. Canard apporte d'autres compléments sur l'extension de cette pratique connue aussi à Tolga, à l'ouest de Biskra, dans les oasis berbérophones du Fezzan et dans les villes de Ghadamès et de Ghat, mais la cynophagie est inconnue chez les Touaregs et les chiens abattus à Ghat étaient destinés aux commerçants ghadamsi.

Nous avons, grâce à la même enquête, quelques connaissances sur le commerce des chiens destinés à la consommation ; leur viande est toujours plus chère que celle du mouton. D'après P. Chalumeau le chien était acheté aux Nemencha par les amateurs du Souf entre 500 et 1 000 francs de 1953.

Seuls sont consommés les chiens dits kabyles ou des douars, du type berger de l'Atlas, jamais le lévrier qu'il soit slougui ou de l'Azawagh (voir Chien\*). Comme la cynophagie est prohibée, les informateurs sont peu disposés à en parler ou bien insistent sur le caractère curatif de cette consommation, souveraine contre le paludisme ; les enfants en seraient nourris également au moment du sevrage. Mais les principaux consommateurs se recrutent chez les femmes désireuses d'acquérir de l'embonpoint. En 1954, le Colonel Thiriet affirmait que toutes les

femmes de la région d'Ouargla, qu'elles soient ibadites ou malékites, sédentaires ou nomades consommaient de la viande de chien pour engraisser.

L'abattage des chiens et la préparation culinaire ne présentent pas de caractères particuliers. L'animal attaché et muselé est égorgé puis, sans être dépouillé, il est passé au feu ; le peau est ensuite raclée pour éliminer les poils. La tête, les entrailles et l'extrémité des pattes sont jetées, mais il arrive parfois qu'on conserve les os du crâne calcinés et réduits en poudre. Cette préparation entre avec du natron et du soufre dans la composition de remèdes contre différentes affections. La préparation de la viande canine se fait dans les récipients qui, d'après les informateurs, ne serviraient qu'à cet usage. On utilise de préférence des marmites en terre. Dans toutes les régions où la cynophagie est pratiquée la viande est cuite dans une sauce très relevée ; elle est généralement consommée avec du couscous.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BERTHOLON L., « Exploration anthropologique de l'île de Gerba », *L'Anthropologie*, t. VIII, 1897, p. 560-563.  
 BERTHOLON L., et CHANTRE E., *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, Lyon, 1913.  
 CANARD M., « La cynophagie au Sahara », *Bulletin de liaison saharienne*, n° 15, déc. 1953, p. 2-8.  
 CHALUMEAU P., « Cynophagie », *Bulletin de liaison saharienne*, n° 17, juin 1954, p. 77-84.  
 THIRIET Col., « La cynophagie à Ouargla », *Bulletin de liaison saharienne*, n° 16, mars 1954, p. 11-16.

E. B.

#### **C 116 CYPRÉE** (voir coquillage)

## C

## TABLE DES MATIÈRES

Les chiffres romains sont ceux des fascicules, les chiffres arabes indiquent les pages.

**Fascicule XI**

- C 1 Cabaon (Y. Moderan) XI, 1686-1687
- C 2 Caballins (Voir Art rupestre, Barbe, Cheval)
- C 3 Cadeaux (E.B., S.M. François, P. Dornier, A. Louis, P. Pandolfi) XI, 1687-1691
- C 4 Cadenas (M. Gast) XI, 1692-1696
- C 5 Caelestis (M. Le Glay) XI, 1696-1698
- C 6 Caesarea Mauretaniae (Iol) (Ph. Leveau) XI, 1698-1706
- C 7 Cafaves (J. Desanges) XI, 1706
- C 8 Caf Taht el Gar (G. Souville) XI, 1706-1707
- C 9 Calama (Kalama) (G. Souville) XI, 1707-1709
- C 10 Calebasse ou gourde (M. Gast) XI, 1710-1713
- C 11 Calendrier (E.B., M. Gast. J. Delheur) XI, 1713-1720
- C 12 Campanienne (céramique) (J.-P., Morel) XI, 1720-1725
- C 13 Campaniforme (céramique) (G. Souville) XI, 1725-1728
- C 14 Campement (E.B., H. Lhote) XI, 1729-1731
- C 15 Canaan-Cananéens (voir Chennani)
- C 16 Canaries (îles) (J. Onrubia-Pintado) XI, 1731-1755
- C 17 Cantauriani (J. Desanges) XI, 1755
- C 18 Caprarienses (J. Desanges) XI

**Fascicule XII**

- C 19 Capsa (Cafsa) (P. Troussset) XII, 1757-1760
- C 20 Capsien (D. Grébénart) XII, 1760-1770
- C 21 Capsitani (J. Desanges) XII, 1770

- C 22 Capussa (G. Camps) XII, 1770-1772
- C 23 Caput Vada (Qabboudiya, Ras Kaboudia) (P. Troussset) XII, 1772-1774
- C 24 Cardage (L. Golvin, S. Ferchiou) XII, 1774-1776
- C 25 Cardial (H. Camps-Fabrer, J.-P. Daugas) XII, 1777-1779
- C 26 Carpis (P. Troussset) XII, 1779-1780
- C 27 Carthage (S. Lancel, G. Ch. Picard, N. Duval. E.B.) XII, 1780-1811
- C 28 Casablanca (E.B., J.-C. Santucci) XII, 1812-1822
- C 29 Castellum (R. Rebuffat) XII, 1822-1833
- C 30 Cauri (voir coquillages)
- C 31 Caunes (J. Desanges) XII, 1834
- C 32 Cèdres (M. Gast) XII, 1834-1836
- C 33 Celtes (Théorie des origines celtiques) (N. Coye) XII, 1830-1839
- C 34 Cercles de pierre (G. Camps) XII, 1840-1841
- C 35 Cereres (G. Camps) XII, 1840-1844
- C 36 Cerf (G. Camps) XII, 1844-1853
- C 37 Cerné (M. Euzennat) XII, 1853-1854
- C 38 Ceuta (Septem Fratres, Sabta, Sebta) (G. Souville) XII, 1854-1857
- C 39 Chacal (G. Trécolle, G. Camps) XII, 1857-1859
- C 40 Chaânba (M. Gast) XII, 1859-1861
- C 41 Chameau (voir dromadaire)
- C 42 Chants (M. Peyron, F. Ayt Ferroukh, N. Mécheri-Saada) XII, 1862-1875
- C 43 Chaoui/Chaouia (Linguistique-

- littérature) (S. Chaker) XII, 1875-1877  
C 44 Chars (art rupestre) (G. Camps) XII, 1877-1892  
C 45 (La) Cheffia (G. Camps) XII, 1892-1893  
C 46 Chellense (J. Desanges) XII, 1893  
C 47 Chenani (Cananéens) (G. Camps) XII, 1893-1895  
C 48 Chenoua (Ph. Leveau, L. Lefebvre, S. Chaker) XII, 1895-1904  
C 49 Chermoula (E.G. Gobert) XII, 1904-1905  
C 50 Chettaba (G. Camps) XII, 1905-1907  
C 51 Cheval (origines) (G. Camps, S. Chaker) XII, 1907-1911

### Fascicule XIII

- C 52 Chèvre (G. Espérandieu, S. Chaker) XIII, 1913-1918  
C 53 Chien (G. Espérandieu, G. Coppé, E.B., S. Chaker) XIII, 1919-1924  
C 54 Chiites (voir Fatimides)  
C 55 Chinalaph (Ph. Leveau) XIII, 1925  
C 56 Chiniava (J. Peyras) XIII, 1925-1926  
C 57 Chleuh Linguistique/littérature (S. Chaker) XIII, 1926-1933  
C 58 Choba (J.-P. Laporte) XIII, 1933-1935  
C 59 Chouchet (G. Camps) XIII, 1936-1939  
C 60 Chrétiens (Kabyles) (K. Dirèche-Slimani) XIII, 1940-1942  
C 61 Christianisme (Afrique antique) (S. Lancel) XIII, 1942-1951  
C 62 Cid Kaoui (Saïd) (O. Ould Braham) XIII, 1951-1953  
C 63 Cidamus (Ghadamès) (P. Troussset) XIII, 1953-1954  
C 64 Cillium (Kasserine) (J.-M. Lasère) XIII, 1954-1957  
C 65 Cincaris (J. Peyras) XIII, 1957-1958  
C 66 Cinithi (J. Desanges) XIII, 1958  
C 67 Cinq (semmes/semmus) (G. Camps) XIII, 1958-1960  
C 68 Cinyphii (J. Desanges) XIII, 1960-1961

- C 69 Cinyyps (P. Troussset) XIII, 1961-1962  
C 70 Circoncellions (S. Lancel) XIII, 1962-1964  
C 71 Cirta (F. Bertrand) XIII, 1964-1977  
C 72 Cisippades (J. Desanges) XIII, 1977  
C 73 Cissi (Cap Djinet) (J.-P. Laporte) XIII, 1977-1980  
C 74 Cité (G. Camps, J. Gasco, A. Raymond, L. Golvin) XIII, 1980-2014  
C 75 Citernes (E.B., R. Rebuffat) XIII, 2014-2027  
C 76 Citrus (Thuya) (E.B.) XIII, 2027-2028  
C 77 Clupea-Kelibia (voir Aspis)  
C 78 Cochon (E.B., J.-N. Ferrié) XIII, 2028-2031  
C 79 Coff (A. Martel) XIII, 2031-2035  
C 80 Coffre (M. Gast) XIII, 2035-2042  
C 81 Coiffure (femmes du Haut-Atlas) (M. Morin-Barbe) XIII, 2042-2046  
C 82 Colactation (C. Agabi) XIII, 2046-2047  
C 83 Collier (voir Bijoux)  
C 84 Collo (Chullu, El Koll) (E.B.) XIII, 2048-2050  
C 85 Colombe (G. Camps) XIII, 2050-2052  
C 86 Colonnes d'Hercule (voir Abila et Ceuta)  
C 87 Columnata (P. Cadenat, G. Camps, M.-C. Chamla, J. Dastugue, H. Camps-Fabrer) XIII, 2052-2065  
C 88 Columnatien (G. Camps) XIII, 2066-2067

### Fascicule XIV

- C 89 Conseil (voir Djemaa), 2069.  
C 90 Constantine (M. Cote) XIV, 2069-2081  
C 91 Contes (A. Bounfour, D. Merolla) XIV, 2081-2088  
C 92 Copte (voir Apparemment du berbère), 2088  
C 93 Coquillages (H. Camps-Fabrer) XIV, 2088-2092

- C 94 Coquille d'œuf d'autruche (H. Camps-Fabrer) XIV, 2093-2100  
C 95 Corail (H. Camps-Fabrer) XIV, 2100-2104  
C 96 Corippe (J.-L. Charlet) XIV, 2104-2100  
C 97 Cottae (M. Euzennat) XIV, 2111  
C 98 Coudée (G. Hallier) XIV, 2111-2121  
C 99 Couscous (voir Alimentation), 2121  
C 100 Criquet (voir Acridophagie et Sauterelle), 2121  
C 101 Croissant (G. Camps) XIV, 2121-2125  
C 102 Croix bouletée (M. Gast) XIV, 2125-2128  
C 103 Croix d'Agadez (V. Beltrami) XIV, 2129-2133  
C 104 Croyances (H. Genevois, H. Claudot-Hawad) XIV, 2133-2138  
C 105 Cuicul (voir Djemila)  
C 106 Cubos (G. Camps) XIV, 2139-2140  
C 107 Cueillette (M. Gast) XIV, 2140-2144  
C 108 Cuirs et peaux (M. Gast) XIV, 2144-2153  
C 109 Cuisine (voir Alimentation)  
C 110 Cuivre (Age du, au Sahara) (D. Grébénart) XIV, 2153-2157  
C 111 Curubis (Korba) (P. Troussset) XIV, 2157  
C 112 Curbissenses (J. Desanges) XIV, 2158  
C 113 Cusina (Koutzina) (Y. Modéran) XIV, 2158-2159  
C 114 Cyclope (E.B.) XIV, 2159-2161  
C 115 Cynophagie (E.B.) XIV, 2161-2164  
C 116 Cyprée (voir coquillages), 2164

**C****TABLE DES AUTEURS**

Les chiffres qui suivent le nom des auteurs donnent le numéro des notices.

**A**

Agabi C. 82  
Aït Ferroukh F. 42

**B**

Beltrami V. 103  
Bertrand F. 71  
Bounfour A. 91

**C**

Cadenat P. 87  
Camps G. 22, 34, 36, 44, 45, 50, 51, 59, 67, 74, 85, 87, 101, 106  
Camps-Fabrer H. 25, 87, 93, 94, 95  
Chaker S. 43, 48, 51, 52, 53, 57  
Chamla M.-Cl. 87  
Charlet J.-L. 96  
Claudot-Hawad H. 104  
Coppé G. 53  
Côte M. 90  
Coye N. 33

**D**

Daugas J.-P. 25  
Delheure J. 11  
Desanges J. 7, 16, 17, 18, 21, 31, 46, 66, 68, 72, 112  
Dirèche-Slimani K. 60  
Dornier P. 3  
Duval N. 27

**E**

EB, 3, 27, 28, 35, 47, 53, 75, 76, 78, 84, 114, 115  
Espérandieu G. 52, 53  
Euzennat M. 37, 97

**F**

Ferrié N. 78  
Ferchiou S. 24  
François S.-M. 3

**G**

Gascou J. 74  
Gast M. 4, 10, 11, 32, 40, 80, 102, 107, 108  
Genevois M. 104

Gobert E.-G. 49  
Golvin L. 24, 74  
Grébénart D. 20, 110

**H**

Hallier G. 98

**L**

Lancel S. 27, 61, 70  
Laporte J.-P. 58, 73  
Lassère J.-M. 64  
Lefebvre G. 48  
Le Glay M. 5  
Leveau Ph. 6, 48, 55  
Lhote H. 13  
Louis A. 3

**M**

Martel A. 79  
Mecheri-Saada N. 42  
Merolla D. 91  
Modéran Y. 1, 113  
Morel J.-P. 12  
Morin-Barde M. 81

**O**

Onrubia-Pintado J. 15  
Ould Braham O. 62

**P**

Pandolfi P. 3  
Picard G. 27  
Peyras J. 56, 65  
Peyron M. 42

**R**

Raymond A. 74  
Rebuffat R. 29, 75

**S**

Santucci J.-Cl. 28  
Souville G. 8, 9, 14, 38

**T**

Trécolle G. 39  
Trousset P. 19, 23, 26, 63, 69, 111

## C

### MOTS CLÉS

Les chiffres indiqués après chaque mot clé se rapportent aux numéros des notices.

#### A

Agriculture : 69, 75  
Algérie : 6, 9, 20, 40, 45, 48, 52, 55, 58, 90  
Alimentation : 49, 52, 107, 115  
Anthropologie : 87  
Antiquité : 1, 5, 6, 7, 9, 12, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 26, 27, 29, 31, 35, 36, 37, 50, 55, 56, 58, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 84, 96, 98, 111, 112  
Architecture : 59, 74, 75, 98  
Art rupestre : 36, 39, 44  
Artisanat : 10, 24, 76, 80, 102, 103, 108, 110

#### B

Biographie : 1, 22, 96, 113  
Botanique : 32, 76

#### C

Canaries (îles) : 16  
Christianisme : 27, 60, 61, 70, 85  
Commerce : 12, 28, 37, 95  
Contemporaine (Histoire) : 28, 48, 60, 62, 79, 90

#### E

Élevage : 51, 52, 53, 78  
Espagne : 38, 84  
Ethnographie : 4, 10, 11, 13, 24, 48, 49  
Ethnologie : 3, 14, 42

#### F

Famille : 79, 82  
Femme : 81, 82  
Fezzan : 63

#### G

Géographie : 16, 17, 45, 48, 50, 69

#### H

Histoire : 1, 22, 27, 28, 74, 84, 90, 113

#### L

Libyque : 44, 45

Linguistique : 43, 48, 56

Littérature orale : 42, 91, 114

#### M

Maroc : 8, 14, 28, 34, 38, 81, 97  
Maures : 1, 113  
Mythologie : 5, 35, 39, 50, 114

#### N

Niger : 10, 110  
Nomadisme : 1, 113  
Numides : 22, 45, 46, 74

#### O

Origines : 16, 33, 47

#### P

Parenté : 79, 82  
Politique : 79  
Préhistoire : 8, 13, 20, 36, 44, 48, 87, 88  
Protohistoire : 16, 33, 34, 44, 110

#### R

Religion : 5, 35, 50, 85, 101, 104

#### S

Sahara : 4, 10, 11, 14, 40, 42, 44

#### T

Technologie : 4, 10, 12, 24, 44, 98, 110  
Tribus : 7, 16, 17, 18, 21, 31, 40, 46, 48, 66, 68, 72, 112  
Tunisie : 19, 20, 23, 26, 27, 49, 56, 64, 106, 111  
Turcs : 74, 79, 84, 90, 101

#### V

Villes : 6, 9, 19, 26, 27, 28, 29, 38, 56, 58, 64, 65, 71, 73, 74, 84, 90

#### Z

Zoologie : 36, 39, 51, 52, 53, 93, 95

## **D1. DADÈS**

### **Présentation géographique**

La vallée du Dadès est située sur le versant méridional du Haut-Atlas calcaire. Elle comprend deux parties essentielles : la haute vallée, de la source au débouché de l'oued, à Boumalne, sur le piémont du Haut-Atlas et la large vallée dans le sillon sud-atlasique. A l'aval, le Dadès, à son confluent avec le Dra se jette dans la retenue de Mansour-Eddahbi.

Il prend sa source sur de hauts plateaux calcaires à 2 100 m d'altitude tandis que certains de ses affluents drainent des massifs culminant vers 3 000 m. Il rejoint les plaines du sillon sud-atlasique par une vallée étroite, coupée de gorges et de cluses à travers les plis du Haut-Atlas méridional. Dans le sillon sud-atlasique, dont l'altitude moyenne est de 1 400 m, l'oued pérenne a construit, au début du Quaternaire, à Boumalne du Dadès, un vaste cône de déjection. A l'aval, son lit majeur est bordé de terrasses alluviales du Pléistocène moyen constituées de galets atlasiques cimentés par du calcaire. Les alluvions du Pléistocène récent et de l'Holocène sont sableuses et graveleuses. Elles témoignent d'une compétence plus faible du cours d'eau et ainsi de l'aridification du climat et de l'arrêt des mouvements orogéniques. A quelques kilomètres à l'aval d'El Khelaa des Mgouna, le Dadès reçoit sur sa rive droite son principal affluent, l'oued Mgoun qui descend de la haute chaîne calcaire de l'Ighil Mgoun (4 070 m).

Dans une région où les précipitations ne dépassent pas 200 mm, sauf en montagne, ces deux rivières ont un régime original. Elles sont alimentées par des sources karstiques (source vaclusienne) qui restituent progressivement les eaux des précipitations d'automne et celles de la fonte des neiges. Le régime, pluvio-nival présente donc de hautes eaux d'automne liées aux averses en montagne et de hautes eaux de printemps étalées de février à mai à cause, à la fois de la fonte progressive de la neige et de la rétention dans les calcaires.

### **Populations et ressources**

L'abondance relative de l'eau dans ce désert d'altitude a permis l'installation d'un chapelet d'oasis dominé par des kasbas qui dressent leurs tours carrées au-dessus des champs verdoyants. Le secteur montagnard est le domaine de l'élevage ovin et caprin. Sur de petits lopins, le long des vallées se cultivent orge et maïs et des légumes variés. Dans la basse vallée, l'irrigation est essentielle. La technique la plus courante consiste à barrer l'oued par une accumulation de pierres et de dériver l'eau vers des canaux ou séguias qui la répartissent ensuite dans les jardins (Bouquerel 1959). Parfois quelques puits alimentés par la nappe phréatique du lit de l'oued permettent d'étendre les cultures au-delà des périmètres irrigués par les séguias. Dans les jardins exclusivement retournés à la houe, les paysans cultivent des céréales : blé, orge, maïs et des légumes. Les parcelles sont complantées d'abricotiers, amandiers, figuiers, oliviers et noyers. Les haies isolant les parcelles et les talus des séguias sont, autour d'El Kelaa, plantées de rosiers destinés à la fabrication de l'eau de rose. Entre Boumalne et El Kelaa, les palmiers sont absents car les hivers sont trop rigoureux. Ils réapparaissent d'ailleurs dès Skoura et Ouarzazate.

La vallée de Mgoun est habitée par les Mgouna rattachés à l'origine à l'un des clans de la confédération des Ait-'Atta. Ils sont divisés en trois fractions : les Ait-Mrao de la haute vallée, les Ait-Ahmed de la moyenne montagne, et les Ait-Ou-Assif qui occupent la vallée des kasbas autour d'El Kelaa. A l'Est s'étend le territoire de la tribu des Ait-Seddrate tandis que les Ait-'Atta du Sarhro viennent





Tighremt de Amzaourou (Skoura). Photo de J. Jacques-Meunié

commercer dans les souks de la plaine et conduisent leurs troupeaux dans les alpages du Haut-Atlas.

Ainsi un facteur géographique essentiel, la présence de rivières abondantes et pérennes a fait naître, dans un pays montagnard aride et semi-aride, un ensemble d'oasis. Ces vallées sont aussi des voies de pénétration dans la masse du Haut-Atlas central.

J. RISER

### **Les Dadsî (oculistes)**

On connaît sous ce nom, au Maroc, des praticiens ambulants consacrant leurs talents à la cure, surtout chirurgicale, de certaines affections oculaires, telles que la cataracte. Ils tirent leur nom de la vallée du Dadès.

Un des ksours de cette vallée, celui des Aït bou Youcef, près de Boumalne du Dadès, est la patrie des chirurgiens « dadsî ». Leurs connaissances empiriques sont transmises de père en fils. Ils opèrent notamment la cataracte par un très ancien procédé, déjà connu de l'Antiquité : l'abaissement du cristallin ; cela au moyen d'un stylet de cuivre, préalablement porté au rouge, qui, introduit dans l'œil au niveau du limbe, bascule le cristallin. Une certaine mise en scène sous forme

d'incantations et de prières, accompagne l'acte opératoire. Le résultat est en général excellent dans l'immédiat, mais à coup sûr détestable dans un avenir plus ou moins éloigné : glaucome et cécité.

Les Dadsî pratiquent aussi à l'occasion d'autres interventions intéressant l'ophtalmologie telles que la cure des trichiasis et l'ablation des ptérygions. Praticiens voyageurs, ils se font donner l'hospitalité par leurs clients avant et après l'intervention et opèrent parfois plus ou moins publiquement sur les souks tant au Maroc qu'en Algérie, voire en Tunisie ou même en Libye.

G. TRÉCOLLE

#### BIBLIOGRAPHIE

- BOUQUEREL J., « Une vallée de montagne, l'Assif Mgoun, une tribu du Haut-Atlas, les Mgouna », *Notes marocaines*, 11-12, 1959, p. 56-59.
- CHALVIGNAC A., « Les oculistes du Dadès », *Arch. d'ophtalmologie*, t. 16, n° 3, 1956, p. 283-291.
- COUVREUR G., *Essai sur l'évolution morphologique du Haut-Atlas calcaire*, thèse Strasbourg I, 1981, 2 vol., 877 p.
- JACQUES-MEUNIE J., *Architectures et habitats du Dadès – Maroc présaharien*, Paris, 1962, Klincksieck.
- MARTIN J., JOVER H., LE COZ J., MAURER G., NOIN D., *Géographie du Maroc*, Hatier édit. Paris, 1970, 255 p.
- RISER J., 1988, *Le ʔbeb Sarhro et sa retombée saharienne, étude morphologique*, Notes et Mém. du Serv. géol. du Maroc, 317, 1988, 363 p.

#### D2. DAG(G) (touareg)

Mot touareg (tamahâq), particulièrement fréquent dans les noms de lignages, signifiant « les enfants de » ; il est donc équivalent au plus classique et pan-berbère *ayt* qui, lui, apparaît plutôt dans les noms de groupements plus importants. Parmi les noms connus de groupes touaregs où il est présent, on citera les Dag Ghali, tribu imghad de l'Ahaggar.

*Dag* et *dagg* sont des variantes dont la distribution complémentaire est, d'après les données de Foucauld, phonologiquement déterminée (et parallèle à celle de *ag/agg* « fils de ») : *dag* devant consonne, *dagg* devant voyelle.

Pour de Foucauld (1952, III : 1440), cette forme, pluriel de *aw/ag* « fils de », « semble composé de la préposition *d* “avec” et d'*ag* “fils de” ». Dans son détail, l'hypothèse semble un peu hasardeuse, notamment pour ce qui est de la connexion avec la préposition *d* « avec », mais il paraît cependant assuré que *dag(g)* est bien une forme composée, constituée d'un morphème grammatical *d* (Cf. *id/idd* marque du pluriel bien connue en Berbère nord et en touareg méridional : Prasse 1974 : 62-63) et du mot *aw/ag(g)* « fils de » (Cf. *EB* II, 1985 : 228) ; Cette thèse est clairement corroborée par l'existence de pendants chleuh dans l'ethnonymie : *id-aw Semlal* (Les « Idaw-Semlal ») est la forme de pluriel de *u-Semlal* (« fils de Semlal » = homme originaire des Idaw-Semlal).

S. CHAKER

#### BIBLIOGRAPHIE

- FOUCAULD Ch. de, *Dictionnaire touareg-français*, Paris, 1952, I, p. 177 et 221 ; III, p. 1440 et seq.
- PRASSE K.-G., *Manuel de grammaire touarègue (tahaggart)*, IV-V, 1974, Nom, p. 62-63 et 270-271.

### D3. DAG-RALI

Ce terme désigne un important clan tributaire de la confédération des Kel-Ahaggar.

Les Dag-Rali seraient les descendants de Takamat présentée soit comme la sœur cadette soit comme la servante de Tin-Hinan, ancêtre mythique des principaux groupes nobles (ou parfois des seuls Kel-Rela) de l'Ahaggar\*. Selon la version la plus souvent reprise (Foucauld, 1951 p. 535), Takamat\* serait arrivée dans l'Ahaggar en même temps que Tin-Hinan\* et aurait eu deux filles. De l'aînée descendraient les Ihdanaren, groupe de nobles de « *second rang* » (Foucauld, 1951, p. 537), et de la cadette seraient issus les Dag-Rali et Ayt-Loayen\*. Dans d'autres versions de la même légende, les Kel-Ahnet sont également présentés comme des descendants de la fille cadette de Takamat (Nicolaisen 1963, p. 405). Ces groupes tributaires ayant d'abord été réunis en une *tawsit* unique celle des Imessiliten (Benhazera 1908, p. 173). Par ce terme, sont d'ailleurs encore désignés aujourd'hui un certain nombre de Dag-Rali notamment parmi les Kel-Tiñhart et les Kel-Hirafok. On relèvera par ailleurs qu'un certain nombre de Dag-Rali se réclament également d'une lointaine descendance d'avec les Isabaten\*. Ces derniers sont considérés comme un peuple idolâtre qui occupait l'Atakor-n-Ahaggar\* avant même l'arrivée de Tin-Hinan et des Touaregs actuels. A ces anciens occupants de l'Ahaggar est souvent associé le petit groupe des nobles Ikadeyen. Or, entre ces derniers et les Dag-Rali toute une série de dons réciproques (notamment lors des mariages) s'est perpétuée jusqu'à présent.

Dans tous les cas, les Dag-Rali peuvent se présenter comme une *tawsit* fort anciennement implantée dans l'Ahaggar et ayant une teinture autochtone par opposition à la plupart des autres groupes tributaires dont l'origine extérieure est connue et l'installation dans l'Ahaggar beaucoup plus récente.

Au-delà de ces mythes peu vérifiables, mais fort significatifs de par leurs fondateurs féminins, on notera que l'ancêtre éponyme de la *tawsit*, Rali ag El-Mader, vivait il y a 7/8 générations. Aîné de trois frères, il avait pour épouse, selon les Dag-Rali, Debeinnu ult Awatar, fille de son oncle paternel. De cette union seraient issus trois garçons (Urar, El-Haj Ahmadu et Tirtin) et quatre filles (Tahart, Ettagaget, Tederfut et Tafezut). Nombre de Dag-Rali peuvent remonter leur généalogie jusqu'à ces personnages qui sont les fondateurs de la plupart des lignées actuelles de la *tawsit*. On doit cependant y rajouter les lignées issues des frères (Emerwel et Agentor) et du cousin parallèle patrilatéral (Ag-Anetag Awatar) de Rali ainsi que celles descendant de personnages masculins « extérieurs » (Amagor, Attanuf et Akuku) qui en raison de leur mariage avec des femmes Dag-Rali (et notamment des filles ou petites-filles de Rali) ont été intégrés à la *tawsit*.

La *tawsit* Dag-Rali est un groupe fortement endogame (Keenan, 1977, p. 116). Les unions hors-*tawsit* sont extrêmement rares. Un « esprit de corps » fort accentué (et particulièrement à l'œuvre lors des relations de type *tamañheq*), un attachement extrême à leur territoire, font des Dag-Rali une *tawsit* reconnue comme étant, dans l'Ahaggar, le groupe le moins ouvert sur l'extérieur. Cependant, outre des unions avec le petit groupe des Ikeccemaden aujourd'hui entièrement intégrés à la *tawsit* Dag-Rali, on notera une série d'alliances matrimoniales passées depuis plusieurs générations entre des Usenden (Issendan), fraction des Ağuh-n-tahlé et des Kel-Tamanrasset. Existente aussi quelques exemples très minoritaires d'alliances avec d'autres groupes Kel-Ulli (Iregenaten notamment). Mais, dans ces cas, fait révélateur, si un « étranger » prend pour épouse une femme Dag-Rali, celle-ci ne quitte point sa *tawsit*, son mariage n'est point suivi d'*azalay* et les enfants issus d'une telle union sont intégrés à la *tawsit*.

Si l'ancêtre éponyme de la *tawsit* est ici un personnage masculin (Dag-Rali = fils

de Rali), l'importance de la filiation utérine est fortement marquée en ce qui concerne la transmission de l'*ettebel* dont la détention permet de postuler au rang d'*amɣar* mais aussi de bénéficier de certains privilèges économiques. Or, l'*ettebel* se transmet uniquement par voie matrilineaire et ce, selon les Dag-Rali, depuis Debeinnu ult Awatar, première épouse de Rali lui-même. Ainsi, seuls les fils de femmes détentrices de l'*ettebel* pouvaient être désignées comme *amɣar* de la *tawsit*. Se transmettaient également de la même façon, un certain nombre de biens dits d'*ettebel*: jardins, *iklan* et un troupeau (*ehere n ettebel*) dont l'*amɣar* assurait la gestion. De nos jours encore, existe un *ehere n ettebel* constitué d'une centaine de chèvres qui, sous la garde d'anciens « serviteurs » des Dag-Rali, pâturent dans l'oued Egewi au sud de Terhananet.

La segmentation de la *tawsit* Dag-Rali a connu de nombreuses fluctuations et remaniements au cours de l'histoire (Pandolfi, 1993). De nos jours, ce groupe se subdivise en quatre fractions principales : Kel-Tamanrasset, Kel-Terhenanet, Kel-Hirafok et Kel-Tiñhart (parfois dénommés aussi Imessiliten).

Le territoire Dag-Rali est situé au cœur même du massif de l'Atakor-n-Ahaggar et en comprend notamment la partie la plus élevée (Tahat, Ilamane, Assekrem, Taessa...) ainsi que ses versants sud, nord et ouest. Mais, à l'intérieur même de ce territoire, des zones plus particulières et bien délimitées sont attribuées à chacune des fractions ci-dessus. Enfin, en contre-partie d'une redevance (*ehere n amadal*) payée à l'*amenukat*\* des Kel-Ahaggar, certaines zones particulières de ce territoire étaient attribuées à des tenants individuels qui en retiraient des avantages appréciables (Nicolaisen, 1982, p. 61). Tel était le cas, entre autres exemples, du Mont Tahat, zone de chasse réputée pour ses mouflons et attribuée à Mohammed ag Ihemma puis à ses fils Mahwa et Muni. L'attachement des Dag-Rali à leur territoire est extrêmement fort et, même lors des pires sécheresses, les campements, avec les femmes et les troupeaux de caprins, ne quittent point l'Atakor (Coche, 1937). Ces campements se déplacent sur de faibles distances et généralement dans les mêmes vallées qui deviennent *de facto* le terrain d'élection de tel ou tel groupe familial. De tous les Kel-Ahaggar, les Dag-Rali étaient – et sont encore – les plus pointilleux quant à leur territoire. Toute personne « étrangère » doit avant d'en utiliser les pâturages ou d'en prélever les ressources (plantes, bois, chasse...) obtenir l'autorisation de l'*amɣar* de la *tawsit* ou de la fraction.

Les Dag-Rali furent le groupe le plus éprouvé par le combat de Tit où ils perdirent au moins une soixantaine d'hommes dont leur *amɣar* Mohammed ag Bessa. Par la suite, cette *tawsit* – si l'on se réfère aux rapports militaires de l'époque et à la correspondance du Père de Foucauld – donna de nombreux signes de sa soumission à l'autorité française. Cependant, durant les événements de 1916-17, en l'absence de leur *amɣar* Uksem ag Urar, alors dans l'Aïr avec Musa ag Amastan, une partie d'entre eux partit en dissidence et participa au combat d'Ilamane (avril 1917) sous la direction d'Abeuh ag Rabelli des Kel-Ajjer. Les Dag-Rali en ont d'ailleurs gardé un souvenir mitigé : tout à la fois revanche victorieuse sur le combat de Tit et désillusion car ils ne bénéficièrent en rien du butin qui prit la route de l'Ajjer.

De par son installation sur leur territoire, tant à Tamanrasset qu'à l'Assekrem c'est avec les Dag-Rali que le Père de Foucauld eut ses contacts les plus nombreux et les plus constants. Ce fut un des leurs (Uksem ag Chikat) qu'il emmena en voyage en France et de véritables liens d'amitié l'unissaient à certaines familles (voir Foucauld, 1986 et Chatelard, 1993). Durant la domination française, les Dag-Rali étaient certainement la *tawsit* la plus riche de l'Ahaggar. Suite à l'indépendance de l'Algérie, alors que leurs ressources socio-économiques chutaient fortement, ils semblent avoir dans un premier temps opposé une résistance plus ou moins active aux nouvelles autorités en place (participation à la rixe d'Outoul, refus de se

sédentariser sur les lieux proposés par l'administration locale, résistance à la scolarisation...).

D'un point de vue démographique, les Dag-Rali, surtout après les nombreuses pertes humaines consécutives au combat de Tit, ne représentent point un groupe très important. Les anciens recensements par *tawsit* sont à cet égard significatifs. En 1949, ce groupe comptait 386 personnes auxquelles s'ajoutaient 426 serviteurs (Cousin, 1949 et Lhote, 1955, p. 224). En 1960/61, on dénombrait 573 Dag-Rali dont environ 280 serviteurs (Rognon, 1970, p. 180). En l'absence de recensements par *tawsit*, il est fort difficile d'avancer un chiffre précis pour l'époque présente. On peut cependant estimer à environ 600/700 le nombre de membres actuels de cette *tawsit*. Approximation qui englobe les anciens serviteurs ayant continué à vivre avec les Dag-Rali mais non les familles qui sont parties s'installer à Tamanrasset et Outoul notamment, et qui entretiennent des relations de plus en plus relâchées avec la *tawsit*.

Mais, c'est moins par leur nombre que par leur poids politico-économique que les Dag-Rali se distinguaient.

Une image employée par certains Kel-Ahaggar est à cet égard significative. L'ensemble composé par les groupes tributaires de l'Ahaggar y est comparé à un arbre dont les Dag-Rali constitueraient le tronc et les autres *tawsit Kel-Ulli* les branches, plus ou moins solides, plus ou moins agitées par le vent. Cette comparaison permet de rendre compte de l'occupation de l'espace : les Dag-Rali se trouvent en effet au cœur même (Atakor) du territoire de la confédération alors que les autres se répartissent sur les territoires adjacents.

Mais, elle dénote aussi que les Dag-Rali ont longtemps été considérés comme le point d'appui principal, tant au point de vue politique qu'économique, des nobles Kel-Ahaggar. Les *amenukal* qui se sont succédé à la tête des Kel-Ahaggar ont toujours fortement pris appui sur cette *tawsit* et l'*amɣar* des Dag-Rali – Uksam ag Urar en étant un exemple accompli – était admis dans leur entourage proche et son avis fort écouté (voir Lhote, 1955).

La « richesse » des Dag-Rali provenait essentiellement de leurs importants troupeaux tant de caprins que de camelins. Au début des années 60, J. Nicolaisen estimait que les Dag-Rali, dans les bonnes années, possédaient de 100 à 200 chèvres par tente (Nicolaisen, 1963, p. 42). En 1955, ils possédaient environ 2 500 chameaux soit le 1/5 du troupeau camelin des Kel-Ahaggar (Rognon, 1963, p. 61). La plupart de ces animaux résidaient alors au Tamesna. Cet important cheptel leur permettait de prendre une part importante, parfois en association avec les Aǧuh-n-tahlé, dans le trafic caravanier. Ainsi, c'est eux qui engageaient le plus grand nombre d'animaux dans les caravanes qui assuraient l'échange sel/mil entre l'Ahaggar et le Damergou ou dans celles qui emmenaient le blé de l'Ahaggar vers le Tidikelt et en ramenaient des produits manufacturés et des dattes. Une ébauche d'organisation communautaire se manifestait à cette occasion : ainsi, une caisse commune permettait d'avancer de l'argent à ceux qui en avaient besoin pour organiser ou financer leur voyage.

A ces premières ressources, venaient également s'ajouter la production de nombreux jardins cultivés par les *izzegaren* mais appartenant à des familles Dag-Rali notamment à Abalessa, Tit, Hirafok, Idelès et In-Amguel...

Mais, depuis les années 1950-70, la conjonction de facteurs politico-économiques (indépendance de l'Algérie et des états du Sahel, arrêt du commerce caravanier, émancipation des cultivateurs sédentaires...) et des données écologiques (sécheresses, épuisement des pâturages) a très fortement atteint, voire ruiné, le potentiel économique des Dag-Rali. Dans l'Ahaggar même, la plupart des Dag-Rali se contentent désormais d'un ou deux chameaux et seules quelques familles « aisées » possèdent encore des animaux au Tamesna. Quant aux troupeaux de chèvres, ils ont eux aussi été fortement réduits notamment après la catastrophe

année 1973 qui a vu disparaître près de la moitié du cheptel caprin de l'Atakor (Museum, 1974). Aussi, non sans résistance ni retard par rapport à d'autres groupes, les Dag-Rali ont-ils été contraints de s'adapter aux nouvelles données socio-économiques.

A l'heure actuelle, seules quelques rares familles continuent à vivre dans de petits campements installés dans l'Atakor aux environs de l'Assekrem. Suite à un processus de sédentarisation commencé il y a plus de trente ans, la plus grande partie des Dag-Rali réside aujourd'hui dans quatre centres situés sur leur territoire traditionnel.

Dans chacun de ces villages, se retrouvent les hommes d'une des fractions précédemment citée : Tagmart (Kel-Tamanrasset), Terhananet, Hiffra (Kel-Tinhart) et Hirafok. A l'exception de ce dernier centre, la population de ces villages est uniquement composée de Dag-Rali ou de leurs anciens esclaves de ces derniers. Se trouvent là en permanence les hommes âgés, les enfants et les femmes qui s'occupent (souvent de manière collective) des maigres troupeaux de chèvres et s'adonnent à l'artisanat (confection d'*assedekan*\* et surtout travail du cuir) réputé dans tout l'Ahaggar. Nombreux sont les hommes adultes qui travaillent à l'extérieur – notamment comme gardiens – soit à Tamanrasset, soit sur des chantiers ou des bases de recherche minière (Sonarem). Peu de Dag-Rali ont trouvé dans le tourisme (guides, chameliers) une activité rémunératrice à la différence notamment de leurs voisins Usenden. Mais, on notera que depuis 1990 un grand nombre de Dag-Rali ont été embauchés par le Parc National ce qui a entraîné leur retour dans les villages. Dans ces derniers, les tentes ont désormais été remplacées par un complexe mixte d'habitation : huttes (*ekeber*) et constructions « en dur ». Ces toutes dernières années, ces centres qui, à l'exception d'Hirafok, avaient jusqu'alors été quelque peu délaissés, commencent à bénéficier d'infrastructures « modernes » : groupes électrogènes, dispensaires et surtout (depuis 1992) écoles primaires.

#### Liste des amyar Dag-Rali

- |                          |           |
|--------------------------|-----------|
| 1) Rali ag El-Mader      |           |
| 2) Aganna                |           |
| 3) Urar ag Rali          |           |
| 4) Mohammed ag Amagor    |           |
| 5) Sîdi ag Buhen         | ?-1893    |
| 6) Mohammed ag Besa      | 1893-1902 |
| 7) Dua ag Ag-Iklan       | 1902-1911 |
| 8) Uksem ag Urar         | 1911-1947 |
| 9) Akrud ag Amma         | 1948-1952 |
| 10) Denguši ag Uksem     | 1953-1960 |
| 11) Sidi Mohammed ag Dua | 1960-1975 |

#### BIBLIOGRAPHIE

- BENHAZERA M., *Six mois chez les Touaregs de l'Ahaggar*, Alger, A. Jourdan, 1908, 233 p.  
 CHATELARD A., « Une famille proche de Charles de Foucauld », *Bulletin trimestriel des Amitiés Charles de Foucauld*, 1993, 109, p. 16-21.  
 COCHE R., « Escalade et découvertes au Sahara central », *La Géographie*, LXVIII, 1937, p. 129-147.  
 COUSIN J., *Vie économique et condition humaine au pays Hoggar*, Paris, Mémoire CHEAM, 1949, 1406, 109 p.  
 DUMAIN Lieut., *Rapport d'inspection des arrens du Hoggar*, 1932, Aix-en-Provence, Archives d'Outre-Mer.  
 FLORIMOND Cap., *Rapport annuel*, Aix-en-Provence, Archives d'Outre-Mer, 1940.  
 FOUCAULD Père Ch. de., *Dictionnaire Touareg-Français*, Paris, Imprimerie Nationale, 1951, 2 028 p.

- FOUCAULD Père Ch. de., Carnets de Tamanrasset (1905-1916), *Œuvres spirituelles*, XIV, Paris, 1986.
- KEENAN J., *The Tuareg, people of Ahaggar*, London, Allen Lane Penguin Books Ltd, 1977, 385 p.
- LHOTE H., *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, Payot, 1955, 467 p.
- MUSEUR M., « Quelques aspects récents de l'économie sociale du Hoggar », *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1974, 47, p. 299-315.
- NICOLAISEN J., *Ecology and culture of the pastoral Tuareg*, Copenhagen, Nationalmuseets Skrifter, 1963, 548 p.
- NICOLAISEN J., « Structures politiques et sociales des Touaregs de l'Aïr et de l'Ahaggar », *Études Nigériennes* 7, 1982, Niamey, IRSH, 86 p. (1<sup>re</sup> édition 1963).
- PANDOLFI P., 1993 « Ikechchemaden : récit d'origine et histoire de tawsit », *Le Saharien* 124, 1993, p. 25-29.
- REGNIER J., « Les salines de l'Amador et le trafic caravanier », *BLS*, 43, 1961, p. 234-261.
- ROGNON P., « Problèmes des Touaregs du Hoggar », *Nomades et nomadisme du Sahara*, Paris, UNESCO, 1963, p. 59-66.
- ROGNON P., *Un massif montagneux en région tropicale aride : l'Atakor*, Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, Série G, tome II (2), 1970, 215 p.

P. PANDOLFI

#### D4. DAHAR (« dos » voir aussi D6 « Dahra »)

Le Dahar tunisien (orthographe plus conforme à la prononciation que « dahra ») est un plateau qui, sur une largeur de 60 à 80 km, s'élève mollement vers l'est, au-delà de la cuvette des grands chotts algéro-tunisiens, en bordure de la Djeffara. Il se termine brusquement par une crête qui tranche les strates gréseuses et calcaires, couronnées par une corniche crétacée qualifiée de Djebel (Djebel Demer\*). Du fait de cette faible élévation, le Dahar, mieux arrosé fait figure d'une île d'alfa au milieu d'un océan de steppes déjà désertiques. Le Sahara commence, en effet, au sud des Monts de Gafsa et à l'ouest du Dahar dont les reliefs sont alignés du nord au sud ; du fait de la pente générale les oueds ont tous des tracés parallèles orientés vers le sud-ouest. Dans leurs vallées, les terres accumulées par l'érosion offrent, après les rares pluies, de bons pâturages et sont très partiellement cultivées en céréales.

Le pays est peuplé par d'anciens semi-nomades aujourd'hui presque totalement sédentarisés, les Ouderna, qui avec leurs voisins de l'est, les Touazin, forment l'essentiel de la puissante tribu des Ouer yemma. Ouderna et Touazin possèdent des greniers fortifiés faits de cellules voûtées mitoyennes (*ghorfa*). Ils exerçaient une suzeraineté sur les rares sédentaires Djabalia dont certains sont encore berbérophones. Leur caractère de vassaux est sanctionné par l'obligation du versement de taxes personnelles : quatre mesures de blé, autant d'orge et une mesure d'huile par agriculteur.

Comme tous les Ouer yemma, les Ouderna, les Touazin, ainsi que les Merazig et les Ouled Yakoub, appartenaient, au XIX<sup>e</sup> siècle au çof\* Youssef. Tous les occupants du Dahar et du Djebel sont en voie de sédentarisation, mais si la construction de maisons en dur se généralise, la tente n'est abandonnée que lorsque les troupeaux ne fournissent plus de poil et de laine en quantité suffisante pour entretenir les *flidj*.

#### BIBLIOGRAPHIE

- DESPOIS J., *La Tunisie. Ses régions*, Paris, 1961.
- MARTEL A., *Les confins saharo-tripolitains de la Tunisie, 1881-1911*, Paris, PUF, 1965.
- LOUIS A., *Tunisie du Sud. Ksars et Villages de crêtes*, CNRS, Paris, 1975.

G. CAMPS

**D5. DAHIR BERBÈRE (16 Mai 1930)**

Le 16 mai 1930, la France promulguait au Maroc un décret devenu célèbre : « Le Dahir Berbère ». Celui-ci fut rapidement considéré par tous les observateurs comme le catalyseur du nationalisme marocain, alors qu'il n'était, aux yeux des Français, qu'un dahir parmi tant d'autres. Cependant, les conditions politiques, économiques, psychologiques qui prévalaient lors de sa promulgation contribuèrent à susciter des réactions qui dépassèrent par leur violence tout ce que pouvaient en attendre les juristes qui l'élaborèrent, tout comme les Marocains qui s'y opposèrent.

Ce Dahir avait pour but l'adaptation de la « Justice Berbère » aux conditions propres de l'époque et, de ce fait, correspondait à l'esprit de la politique inaugurée au Maroc par Lyautey quand il signa le Dahir du 11 septembre 1914. La caractéristique fondamentale de cette politique consistait à préserver l'autonomie traditionnelle des Berbères, essentiellement dans le domaine juridique, en les soustrayant à la législation islamique ou « Chrâa », et en maintenant leur droit Coutumier ORF ou IZREF. Elle reconnaissait et garantissait l'application des lois coutumières berbères, mais sans préciser la nature de ces lois, ni stipuler quelles étaient les tribus dites « berbères ». Ce fut le rôle de l'administration de régler ces deux problèmes, et de déclarer « berbères » les tribus qui se soumettaient aux autorités militaires. Il faut rappeler que la population du Maroc, à cette époque, était considérée comme étant composée dans sa grande majorité de Berbères (plus des 3/4). Dans les premières années du Protectorat, cette politique ne provoqua aucune réaction, car elle entérinait un état de fait qui avait toujours existé. Cette politique, jusqu'en 1925, fit l'objet d'un grand nombre de dahirs et d'arrêtés viziriaux destinés à la préciser et à en fixer les modalités d'application.

L'étude des groupements berbères commença dès les premières années du Protectorat, le 9 janvier 1915, quand fut créé à Rabat le : « Comité d'Etudes Berbères », dans le but de : « ... centraliser les travaux établis dans les différentes régions sur les populations berbères du Maroc et d'en retirer des résultats pratiques concernant l'organisation et l'administration des tribus ». Ce Comité publia les résultats des recherches entreprises dans la revue *Archives Berbères*, qui constituent un fonds extrêmement riche pour la connaissance de ce monde berbère.

Mais, au fur et à mesure que les enquêtes progressaient, certains observateurs firent remarquer la persistance chez les Berbères de superstitions animistes fort peu orthodoxes, de rites païens pré-islamiques totalement contraires aux règles de l'Islam, ainsi que leur refus des règles du « Chrâa », notamment dans le domaine du statut personnel (mariage, divorce, héritage), ce qui n'empêchait pas ces mêmes Berbères d'affirmer qu'ils étaient de vrais musulmans. De là à en déduire que leur attachement à l'Islam était superficiel, il n'y avait qu'un pas qui fut vite franchi.

En conséquence, les tenants de l'assimilation pensèrent que si les Berbères pouvaient être préservés de toute influence arabe – donc musulmane – il serait possible d'en faire des « Français » par le canal des juridictions françaises, des écoles françaises et de la religion chrétienne... ! De plus, il ne fallait pas oublier la « ressemblance » physique existant entre les Berbères et les paysans français, vu que les premiers : « ... sont, comme nous, issus de la race aryenne ».

De telles affirmations ne pouvaient que choquer les Marocains et augmenter leur inquiétude, d'autant plus qu'elles émanaient d'hommes proches de la Résidence, chargés d'importantes fonctions. Il était donc normal que ces propos fussent considérés par les Marocains comme exprimant les tendances officielles de la politique française au Maroc. Ils ont voulu la faire connaître dans tout le monde musulman, et en ont traduit l'essentiel qu'ils ont fait paraître dans la presse du Moyen Orient.

De toute la « littérature » consacrée au monde berbère, c'est peut-être le livre du



commandant Paul Marty (*Le Maroc de Demain*, 1925), qui exprimait de la façon la plus claire et la plus officielle ce que devrait être la politique berbère du Protectorat, et ce, avec d'autant plus d'assurance qu'il se plaçait sous les auspices du Général Lyautey et de l'orientaliste Louis Massignon. L'assimilation des Berbères se ferait donc grâce aux écoles franco-berbères, dont il définit ainsi la forme et la fonction : « ... l'école franco-berbère c'est donc l'école française par l'enseignement et la vie, berbère par les élèves. Donc, pas d'intermédiaire étranger. Tout enseignement de l'arabe, toute intervention du "fquih", toute manifestation islamique seront rigoureusement écartés... En résumé, ces écoles berbères seront autant des organismes de politique française et des instruments de propagande que des centres pédagogiques proprement dits ».

La réalisation d'un tel plan avait commencé en 1923, et on avait demandé à Louis Massignon de superviser l'installation de ces écoles. Mais les résultats ne furent pas à la hauteur de ces ambitions, et en 1930, 20 écoles avaient été créées et elles ne scolarisaient que 700 élèves.

La promulgation, le 16 mai 1930, du Dahir Berbère, s'inscrit donc dans la droite ligne de cette politique, et, dans l'esprit de ceux qui l'élaborèrent, il en marque, sinon l'aboutissement, du moins une étape importante.

### **L'Élaboration du Dahir**

Au fur et à mesure que la pacification s'étendait le nombre des tribus berbères augmentait et elles se voyaient appliquer le Dahir de 1914 qui reconnaissait leurs « lois et coutumes propres », en vertu desquelles elles devaient être administrées.

Selon les coutumiers alors en vigueur, l'administration des tribus berbères fut confiée aux « djemaas », assemblées où se trouvaient réunis les notables et les « anciens » qui connaissaient le mieux les lois de leurs fractions. En vérité, il s'agissait là encore d'un fiction, car très rapidement, les membres de la djemaa furent choisis par les administrateurs français. A ce moment là, ces djemaas n'avaient aucune attribution judiciaire, et la justice était rendue par un arbitre choisi par les parties en conflit. Si les parties ne pouvaient se mettre d'accord sur le choix de cet arbitre, c'était la djemaa qui le désignait. Toutefois, le libre choix d'un tel personnage ne pouvait plaire bien longtemps aux autorités françaises de contrôle qui préféraient – et de loin – que la justice fût rendue par la djemaa, dont les membres étaient désignés par ces mêmes autorités... !

Pour une réglementation plus précise, la Direction des Affaires Indigènes créa une commission d'étude de la justice berbère dont l'objet était de déterminer les règles de compétence et de procédure des djemaas judiciaires en tribu de coutume berbère. Cette commission ajouta aux compétences déjà reconnues des djemaas judiciaires, la possibilité de trancher en matière civile et commerciale, ce qui était en fait du ressort du Caïd ou du Pacha. Les Caïds ne gardaient que la répression des affaires pénales. En matière criminelle, le Caïd devait en référer au Haut Tribunal Chérifien, qui jugeait, en principe, d'après la coutume locale. Toutefois il faut noter une exception qui sera lourde de conséquences : le monde berbère, n'étant pas totalement « pacifié », était soumis, non pas aux autorités civiles, mais à un commandement militaire. De ce fait, certains crimes, notamment ceux commis à l'encontre de colons ou de soldats français étaient jugés par un tribunal militaire français qui avait le « droit » d'appliquer la peine de mort. Ces raisons de sécurité seront invoquées plus tard pour justifier l'article 6 du dahir du 16 mai 1930.

On le voit, dès 1924, – Lyautey est encore Résident Général –, le problème de la justice en pays berbère est parfaitement posé, mais non encore réglé selon le vœu des autorités françaises.

Fin 1929, 81 djemaas judiciaires existaient pour l'ensemble des tribus classées « berbères » et elles inspiraient une confiance absolue. Tout aurait été pour le mieux

si une grave lacune, pour ne pas dire une lacune fondamentale dans la poursuite de cette politique, n'était venue en perturber le déroulement. En effet, issues de simples circulaires administratives, les djemaas ne reposaient sur aucun *fondement légal*. Qui plus est, ces mesures administratives n'avaient pas été contresignées par les Autorités Marocaines.

Il aurait fallu pour cela qu'un dahir – signé du Sultan – entérinât la création de ces djemaas judiciaires. Or, Moulay Youssef était intraitable sur ce sujet, et cette absence de légitimité légale entraînait l'absence de l'autorité de la chose jugée à l'égard des autres juridictions, ainsi que l'absence d'obligation juridique d'exécuter la sentence. Certes, au sein des tribus à qui ce système donnait entière satisfaction, il n'y avait pas de contestation. Mais avec la pénétration des colons, hommes d'affaires, commerçants, le danger se précisait. C'est ainsi qu'il fut *impossible* aux tribunaux français de reconnaître une valeur juridique aux sentences des djemaas pourtant créées par les autorités françaises... ! Il s'ensuivit une crise de confiance grave dans le monde berbère envers l'institution, mais aussi envers ceux qui l'avaient soutenue, à tel point que de nombreux officiers des Affaires Indigènes refusèrent d'étendre l'expérience. Il fallait absolument donner aux djemaas judiciaires une existence légale, et ce, par un dahir scellé du Sultan.

Il était donc impératif de rendre légaux tous les actes et jugements rendus par les djemaas judiciaires, mais cette nécessité se heurtait à un écueil de taille incontournable jusqu'alors : le refus du Sultan d'apposer son sceau au bas d'un texte qui ne reconnaîtrait pas la prééminence absolue du Chrâa sur toute autre législation. Or, en cette année 1930, la situation au Maroc avait changé. Le 17 novembre 1927, le Sultan Moulay Youssef était décédé, et il avait été remplacé sur le trône Alaouite par son troisième fils, Sidi Mohammed, le futur Mohammed V, un jeune homme de 18 ans. Il était donc normal de penser que, vu son inexpérience, il serait plus malléable, et qu'il scellerait – enfin – le dahir officialisant les djemaas judiciaires.

D'autre part, les responsables politiques français ressentaient l'urgence de consolider leur politique berbère devant une extension – certes diffuse – mais de plus en plus importante des sentiments nationalistes, exacerbés par une situation économique difficile.

C'est dans ce contexte et dans cet esprit qu'un arrêté résidentiel créait le 7 décembre 1929, une fois de plus, une Commission chargée de l'étude de l'organisation de la justice dans les tribus de coutume berbère.

Les 14 membres de cette Commission avaient pour tâche de proposer au Gouvernement toutes suggestions utiles concernant le fonctionnement de la Justice Berbère ainsi qu'un projet de Dahir, qui, revêtu du sceau du Sultan, légaliserait l'existence des Djemaas et la valeur de leurs jugements.

Très vite, deux thèses se sont affrontées : celle des avocats par la voix de M. Picard, et celle du Général Noguès et du Cabinet Militaire.

Pour le Bâtonnier de l'ordre des Avocats de Rabat, Mr Picard, le but poursuivi était tout simplement de créer un tribunal français, c'est à dire « ... un juge de paix assisté au non d'assesseurs berbères parfaitement au courant de l'Orf ». Et M. Picard terminait son intervention en déclarant : « Ce que nous avons réalisé en Algérie en 1874, nous devons en 1930 pouvoir le réaliser au Maroc où le Berbère, pourvu qu'on lui applique sa coutume, ne demande pas mieux d'être jugé par un Français indifférent à toutes les influences. »

A cette thèse fut opposée celle de la Direction des affaires indigènes. C'est ainsi que le Général Noguès, tout en reconnaissant l'efficacité des djemaas judiciaires fut très réticent quant à l'introduction d'un juge français au sein d'un tribunal berbère. Une telle réforme ne lui paraissait pas opportune. Si, en revanche, on donnait un statut légal aux djemaas, tout le monde serait satisfait, le gouvernement voulant : « ... consacrer ce qui existe ».

C'est donc dans cette perspective que se poursuivirent les débats, et ils abouti-

rent à un projet de Dahir qui reconnaissait la compétence des djemaas en matière civile, commerciale, mobilière et immobilière, ainsi que celle des chefs de tribu en matière pénale. Ce même Dahir visait aussi à soustraire la justice berbère à l'ingérence du haut tribunal chérifien qui jugeait en fonction du Chrâa. Le texte en fut distribué à tous les membres de la commission pour qu'ils puissent y réfléchir avant la réunion suivante qui se tint le 6 mars 1930. Il est évident qu'un tel projet ne comportait aucun aspect susceptible de provoquer les critiques, et la signature du Sultan n'aurait, semble-t-il, soulevé aucun problème.

Lors de la seconde réunion la discussion à propos de l'article I<sup>er</sup> du texte s'attacha à déterminer ce que serait la justice pénale appliquée par le Caïd. En effet, ce Caïd risquait d'appliquer le « Chrâa » ou une quelconque justice qui lui serait particulière. Quant à l'application de l'Orf Pénal, elle semblait difficile aux juristes français car trop de sanctions leur semblaient « barbares ». Le problème restait donc entier, surtout en ce qui concernait les crimes dont la sanction pouvait être une centaine de moutons ou la loi du talion. L'impasse restait totale : ou bien entériner un ordre pénal dont certains aspects répugnaient aux juristes présents ; ou bien appliquer une justice pénale française, ce que le Sultan ne pourrait admettre.

La Commission décida, alors, à l'unanimité, de maintenir ce qui existait, et de ne pas placer de juges français au sein des juridictions berbères. Quant aux « Tribunaux d'appel Coutumiers », leur création visait à ôter au Haut Tribunal Chérifien toute compétence concernant l'appel.

Et c'est à ce moment que, contre toute attente, le Président de la Commission, M. Cordier, proposa que « ... les tribunaux français seraient compétents pour la répression des crimes commis en pays berbère. Pour juger ces affaires, le tribunal français se joindrait un jury berbère composé de trois assesseurs ». On peut se demander quelles furent les raisons d'une telle décision qui ne figurait pas à l'ordre du jour des travaux de la commission. Ce n'est que beaucoup plus tard, le 14 mars 1934, que le Président Cordier expliqua : « ... Le Résident Général, en 1930, se préoccupait d'entendre à tous les indigènes marocains la compétence des tribunaux français ». Le texte de l'avant-projet fut donc remanié et comporta 8 articles. L'article 6 décrétait la compétence des juridictions françaises en matière pénale pour la répression des crimes commis en pays berbère quelle que soit la condition de l'auteur du crime.

#### ***Texte du Dahir du 16 mai 1930***

Louange à Dieu,

Que l'on sache par la présente, que notre Majesté Chérifienne,

Considérant que le dahir de notre Auguste père, S.M. le Sultan Moulay Youssef, en date du 11 septembre 1914 a prescrit dans l'intérêt du bien de nos sujets et de la tranquillité de l'Etat de respecter le statut coutumier des tribus berbères pacifiées..., qu'il devient opportun de préciser aujourd'hui les conditions particulières dans lesquelles la justice sera rendue dans les mêmes tribus :

A décrété ce qui suit :

##### ***Art. 1***

Dans les tribus de Notre Empire reconnues comme étant de coutume berbère, la répression des infractions commises par des sujets marocains qui serait de la compétence des caïds dans les autres parties de l'Empire, est de la compétence des chefs de tribu.

Pour les autres infractions, la compétence et la répression sont réglées par les articles 4 et 6 du présent dahir.

*Art. 2*

Sous réserve des règles de compétence qui régissent les tribunaux français de Notre Empire, les actions civiles ou commerciales, mobilières ou immobilières sont jugées, en premier ou dernier ressort, suivant le taux qui sera fixé par arrêté viziriel, par les juridictions spéciales appelées tribunaux coutumiers.

Ces tribunaux sont également compétents en toute matière de statut personnel ou successoral.

Ils appliquent, dans tous les cas, la coutume locale.

*Art. 3*

L'appel des jugements rendus par les tribunaux coutumiers, dans les cas où il serait recevable, est porté devant les juridictions appelées tribunaux d'appel coutumiers.

*Art. 4*

En matière pénale, ces tribunaux d'appel sont également compétents, en premier et dernier ressort, pour la répression des infractions prévues à l'alinéa 2 de l'article premier ci-dessus, et en outre de toutes les infractions commises par des membres des tribunaux coutumiers dont la compétence normale est attribuée au chef de la tribu.

*Art. 5*

Auprès de chaque tribunal coutumier de première instance ou d'appel est placé un commissaire du Gouvernement, délégué par l'autorité régionale de contrôle de laquelle il dépend. Prés de chacune de ces juridictions est également placé un secrétaire-greffier, lequel remplit en outre les fonctions de notaire.

*Art. 6*

**Les juridictions françaises statuant en matière pénale suivant les règles qui leur sont propres, sont compétentes pour la répression des crimes commis en pays berbère quelle que soit la condition de l'auteur du crime.**

**Dans ces cas est applicable le dahir du 12 août 1913 (9 ramadan 1331) sur la procédure criminelle.**

*Art. 7*

Les actions immobilières auxquelles seraient parties, soit comme demandeur, soit comme défendeur, des ressortissants des juridictions françaises, sont de la compétence de ces juridictions.

*Art. 8*

Toutes les règles d'organisation, de composition et de fonctionnement des tribunaux coutumiers seront fixés par arrêtés viziriels successifs, selon les cas et suivant les besoins.

Sept jours plus tard, le 13 mars 1930, la Commission se réunit pour la troisième et dernière fois. Il s'agissait de discuter le nouveau dahir, et il est évident que c'est l'article 6 qui retint l'attention des membres présents car ils étaient conscients des conséquences qu'il impliquait.

D'entrée, M. Benazet fit remarquer qu'il faudrait s'attendre aux réticences du Maghzen devant une telle atteinte à ses droits, et M. Blanc, fidèle à son respect du traité de Protectorat et aux prérogatives attachées à la fonction de chef religieux du Sultan, ne put que réitérer ses doutes quant à l'adhésion de ce dernier au texte qui lui serait soumis.

Devant ces réserves, le Président Cordier invoqua le principe de la sécurité des

gens et la nécessité de faire face à tous les délits graves dans les zones non encore « pacifiées ». Mais l'objection fondamentale persistait, et c'est le Commandant Marty qui l'exprimera d'une façon très pertinente : « Les objections que peut élever le Maghzen sont du domaine religieux. Le Sultan en sa qualité d'Imam ne peut consentir à décréter lui-même qu'une partie de ses sujets musulmans n'obéira pas à la loi révélée ». Cet argument sera repris et amplifié par tous les opposants au dahir.

Le Président Cordier passa outre et, jouant les Ponce Pilate, conclura : « ... Nous avons étudié le problème comme techniciens. Il échappe à la Commission de l'aborder du point de vue gouvernemental. Il appartient au Gouvernement de décider ».

Le texte du dahir fut présenté au jeune Sultan Mohammed Ben Youssef âgé alors d'une vingtaine d'années, par le Résident Général, M. Lucien Saint. Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer quels furent les arguments invoqués par le Résident pour convaincre son interlocuteur. Il n'en demeure pas moins que c'est le représentant de la France qui porte l'entière responsabilité du Dahir du 16 mai 1930, tant il semble évident que le futur Mohammed V ne pouvait saisir à ce moment toutes les implications juridiques, morales et religieuses du texte au bas duquel il allait apposer son sceau.

En fait, il est évident que l'autorité du Sultan dans le domaine judiciaire, et les prérogatives qui étaient les siennes en tant qu'Imam, avaient été singulièrement écornées, ne serait-ce que par le Dahir de 1914 qui, de la façon la plus officielle, soustrayait à la justice sultanienne près des 3/4 de ses sujets. De plus, durant les 16 années qui précédèrent le dahir du 16 mai, de très nombreux textes et arrêtés viziriels concernant le monde berbère furent promulgués, sans que personne ne songeât à émettre la moindre réserve. Il faut bien comprendre que le sentiment nationaliste était encore très diffus, et que de 1912 à 1930, il était très difficile pour les Marocains de protester contre un dahir quelconque, ceux-ci étant tous signés par le Sultan.

Mais les esprits avaient évolué, et il ne fait aucun doute que ce texte, dans le contexte de l'année 1930, était l'erreur qu'attendaient les chefs nationalistes, erreur qu'il fallait exploiter.

Signé le 16 mai par le Sultan, et promulgué le 23 du même mois par le Résident Général, M. Lucien Saint, c'est l'article 6 qui mit le feu aux poudres. Il prévoyait que : « ... Les juridictions françaises statuant en matière pénale suivant les règles qui leur sont propres sont compétentes pour la répression des crimes commis en pays berbère, quelle que soit la condition de l'auteur du crime ».

Cet article fut interprété par les nationalistes marocains comme une violation de la religion musulmane, pourtant protégée par le traité de Fès de 1912, dans la mesure où il soustrayait à la justice islamique toutes les tribus berbères où se trouvaient la majorité des Marocains, et par le fait même, amoindrissait les pouvoirs du Sultan. Si l'on ajoute à cela le fait que l'élite des grandes villes connaissait parfaitement les buts visés par l'installation des écoles franco-berbères, on comprend que ses membres aient vu dans cet article une tentative de la France pour accroître son emprise sur le Maroc.

Ce Dahir, au grand étonnement des Français, fut considéré certes comme une attaque contre l'Islam mais aussi comme un « complot » devant permettre l'évangélisation du Maroc. Ces deux aspects du problème furent pratiquement les seuls portés à la connaissance des Musulmans du Moyen-Orient dans la tapageuse campagne de presse qui s'ensuivit. Il faut y voir la conjonction de plusieurs facteurs, et tout d'abord l'évolution entre 1915 et 1930 de la jeunesse intellectuelle marocaine et plus particulièrement de celle de Fès.

### **La Société marocaine et son évolution : 1915-1930**

Les années 1925-1930 furent une période de fermentation intellectuelle dans l'ensemble du Monde Musulman. Au Maroc, on assista à la création des « Ecoles Libres » qui répandirent dans la jeunesse les idées réformatrices salafistes. L'expansion de la Salafiya – qui entendait trouver la solution aux problèmes du monde arabe par un emploi de la technique moderne mise au profit de la restructuration des fondements de l'Islam – prépara les esprits à un retour à la culture nationale et aux traditions, particulièrement en matière religieuse. Enfin des « Sociétés Secrètes » à Fès, Rabat, Tétouan recrutèrent leurs membres parmi les enseignants des « Ecoles Libres » qui deviendront les dirigeants du mouvement nationaliste marocain.

Toute une intelligentsia était prête à réagir pour peu qu'on lui en donnât le prétexte. Il fallait un événement exceptionnel, un catalyseur, pour faire la synthèse de tous ces sentiments refoulés, de toutes ces espérances non exprimées, pour unifier tous ces clubs informels et encore embryonnaires. Le Dahir Berbère, promulgué le 16 mai 1930, fut ce catalyseur, mais encore fallait-il une idée-force qui pût rassembler autour d'elle tous ces mécontents, un dénominateur commun de toute une jeunesse avide d'action. Une « atteinte » à la religion musulmane fut ce dénominateur.

### **La « Croisade » contre l'Islam ?**

Cette « atteinte » à l'Islam ne manqua pas d'étonner les autorités du Protectorat, car, en effet, rien, et il faut le souligner, ne pouvait accréditer l'idée que la France voulait d'une manière ou d'une autre s'immiscer dans les affaires religieuses des Marocains. Mais, certains événements ne pouvaient qu'exacerber la sensibilité des Marocains et provoquer leur exaspération pour peu qu'ils eussent lieu dans un climat psychologique propice.

C'est ainsi que cette année 1930 fut celle des festivités grandioses accompagnant la célébration du centenaire de la présence française en Algérie. Préparées dès le mois de Janvier, elles culmineront le 14 juin par une manifestation à Sidi Ferruch, où, cent ans auparavant les troupes du Général de Bourmont avaient débarqué. Peut-être encore plus traumatisante fut la tenue à Carthage, du 7 au 11 mai 1930, d'un Congrès Eucharistique, dans une solennité quelque peu extravagante. Des milliers de jeunes Français parcoururent les rues de la ville, affublés de vêtements semblables à ceux que portaient les croisés... ! Les Musulmans, en Tunisie et ailleurs, y virent la célébration de la victoire de la « Croix » sur le « Croissant ».

Cette peur que les Musulmans, qu'ils fussent Tunisiens, Algériens, ou Marocains, éprouvaient devant les activités des représentants de l'Eglise Chrétienne est très significative du climat affectif et émotionnel dans lequel ils vivaient, bien que, officiellement, rien ne pouvait alimenter leurs craintes. Dans ce contexte très particulier, où les Marocains – surtout ceux de Fès, capitale religieuse du Royaume – se sentaient agressés dans leur foi, un événement, en soi minime, mais dont l'impact fut considérable sur les esprits et les cœurs, frappa durement les habitants de la ville d'où partira en 1930, le mouvement de protestation contre le dahir Berbère.

Deux années auparavant, une jeune fassi, Mohammed Abdeljalil, fils d'une des plus grandes familles de la ville demanda à embrasser le Christianisme. Non seulement un musulman apostasiait – acte passible de la peine de mort selon le Chréa –, mais Mohammed Abdeljalil entra en 1929 dans l'Ordre Franciscain, et fut ordonné prêtre en 1935 sous le nom de Jean Mohammed Abdeljalil. Dès qu'elle fut connue, cette conversion fut ressentie comme une honte et une profonde humiliation par toute la communauté fassie, mais tout autant, si ce n'est plus, comme la

preuve de l'efficacité de la mission évangélisatrice menée au Maroc par l'église catholique avec la complicité de la Résidence.

Mais la « bête noire » des nationalistes fut incontestablement la revue mensuelle *Le Maroc Catholique*, patronnée par l'archevêque de Rabat, Mgr Vieille. On comprend parfaitement que les lecteurs marocains fussent ulcérés par les affirmations que l'on y trouvait, d'autant plus que les auteurs de ces textes ne considéraient pas leurs idées comme utopiques, mais comme parfaitement réalisables. Un grand nombre d'extraits furent traduits et publiés dans la presse du Moyen-Orient dans le cadre des protestations organisées contre le Dahir, pour bien prouver que le but des Français du Maroc était de : « ... faire sortir les Berbères de l'enceinte de l'Islam ».

Cette même revue publiera, en 1927, le compte-rendu de l'Assemblée Générale des pères Blancs tenue à Alger, sous un titre non équivoque « L'évangélisation des Berbères ». Constatant tout d'abord l'erreur commise en Algérie en imposant une justice musulmane ainsi que la langue arabe à des Berbères régis par leurs coutumes, les auteurs du texte se félicitent de voir que : « ... Le Maroc corrige les erreurs de l'Algérie. Dans les tribus berbères on donne au droit berbère force de loi au même titre que le droit franco-berbère d'où l'arabe est proscrit, ainsi que l'enseignement religieux des écoles coraniques... L'évangélisation du Maroc est possible et nécessaire... C'est un axiome admis déjà par beaucoup mais que tout Français doit adopter : le Berbère sera assimilé qu'autant qu'il sera chrétien ».

De telles pages sont difficilement réfutables, encore qu'à aucun moment elles n'aient eu la moindre consécration officielle. Mais le fait qu'elles aient pu paraître, et certaines sous des signatures connues, sans encourir la moindre censure, ne pouvait que fortifier l'idée qu'une « Croisade » était entreprise par les autorités françaises au Maroc, et c'est cet aspect du problème, inlassablement répété, qui sera au centre de la campagne de presse contre le Dahir que les nationalistes marocains entreprendront après le 16 mai. Quand on ajoute à ces éléments l'interdiction, ou tout du moins les empêchements, dont furent victimes les « fqihs » voulant se rendre dans les régions berbères, la réaction des Marocains se justifie pleinement.

Dans un tel contexte, la promulgation du Dahir Berbère permit aux Marocains d'exprimer leurs ressentiments et de manifester leur mécontentement. Est-ce à dire que la réaction fut immédiate et spontanée ?

La chronologie ne semble pas le montrer. Bien au contraire, elle nous prouve, si besoin était, que les nationalistes marocains ont su admirablement exploiter l'erreur psychologique et politique que constituait la promulgation de ce dahir, pour exprimer leurs revendications sous couvert d'une défense de l'Islam, prétexte que leur offrait ce texte. Il est évident que le sort de leurs « frères » berbères tenait peu de place dans leurs préoccupations vu les appréciations fort peu amènes qu'ils portaient sur eux. En utilisant à des fins politiques un fait culturel indéniable – les différences entre Berbères et Arabes –, la France avait donné à de jeunes Marocains les moyens inespérés de se faire entendre par la totalité du monde Arabe.

### **Les Manifestations contre le Dahir Berbère**

La première manifestation populaire contre le Dahir Berbère eut lieu le 20 juin 1930. C'est donc plus d'un mois après sa promulgation que les Marocains commencèrent à témoigner leur opposition à ce décret.

Que s'était-il passé entre temps ?

C'est Abdellatif Sbihi, leader des « Jeunes Marocains de Salé », qui fut à l'origine de la contestation. Totalement acquis aux idées nationalistes, Abdellatif Sbihi était traducteur dans l'administration quand le texte du Dahir lui parvint. Dès qu'il en eut compris la portée, il démissionna, et se rendit au collège Moulay Youssef à Rabat, où de nombreux jeunes Slaouis étudiaient. Là, il leur expliqua que par ce

dahir, la France tentait de diviser territorialement le Maroc. Puis il effectua la même démarche à Fès, mais dut se rendre à l'évidence : l'explication, géographique et politique, qu'il donnait du dahir n'avait aucun impact sur les gens. Aussi commença-t-il à le leur présenter comme une atteinte à l'essence même de l'Islam.

Il fut aisé à Abdellatif Sbihi d'expliquer aux jeunes Lycéens de Rabat et de Salé les buts pernicioeux du dahir. Un mercredi ils se réunirent et cherchèrent ensemble le moyen de réveiller une opinion apparemment assoupie, pour s'opposer à l'œuvre entreprise par la France. C'est Abdelkrim Hajji qui suggéra que la prière du « Latif » fût récitée à la mosquée. Cette prière n'était psalmodiée que pour demander l'aide de Dieu face à une calamité : inondation, sécheresse, invasion de sauterelles...

Les autorités françaises réagirent par des menaces, mais elles ne purent empêcher que durant des semaines, la prière du Latif fût entendue dans de nombreuses mosquées du Royaume, surtout à Fès, où la contestation fut la plus forte. Que ce soit à Fès, Salé, ou dans d'autres villes du Maroc, la mosquée était le lieu privilégié où pouvait s'exercer cette protestation, car il était le seul possible.

### **La récitation des « Latifs » : juin-août 1930**

C'est à partir du 20 juin 1930 que la récitation des « Latifs » commença dans les grandes villes du Maroc. A Fès, elle fut quotidienne dans la mosquée de l'Université Qaraouiyne

Le 11 août eut lieu un événement particulier, sur lequel les nationalistes préférèrent ne pas s'étendre. En effet, ce jour là, qui était le jour du Mouloud, une lettre du Sultan fut lue dans les mosquées de Fès, Rabat, Salé, Casablanca, Meknès et Marrakech.

Dans cette lettre le Sultan, Mohammed Ben Youssef, demandait l'arrêt des manifestations et justifiait la promulgation du Dahir Berbère... !

Que ce texte ait été rédigé par les services de la Résidence ne fait aucun doute, mais, tout comme pour le Dahir, le Sultan accepta de le signer et il fut lu en son nom. Après avoir rappelé les « coutumes ancestrales » qui, de tout temps avaient permis aux tribus berbères de régler leurs différends, le message du Sultan précisait que : « ... L'exercice de ces coutumes s'est ainsi étendu sur plusieurs siècles et le dernier souverain qui l'a reconnu aux tribus berbères est notre auguste et vénéré père, qui n'a fait que suivre les traces de ses prédécesseurs, dans le seul but d'accorder aux Berbères le moyen de régler leurs différends pour le développement de la paix parmi eux. Cet octroi ne pouvant être considéré comme un moyen d'administration maghzenienne, nous avons nous-même décrété de semblables mesures par notre dahir chérifien. Cependant, des jeunes gens, dénués de toute espèce de discernement, ignorant toute la portée de leurs actes répréhensibles, se sont mis à faire croire que ces mesures que nous avons décrétées n'ont pour but que la christianisation des Berbères. Ils ont ainsi induit la foule en erreur et ont convié les gens à se réunir dans les mosquées pour réciter les prières du "Latif" après les prières rituelles, transformant par ce procédé la prière en manifestation politique de nature à jeter le trouble dans les esprits.

Notre Majesté réprouve absolument que les mosquées dont Dieu a fait des lieux de prière et de piété, soient transformées en foyers de réunions politiques où prennent libre cours les arrière-pensées et où se développent les mauvais penchants ».

Seule concession faite aux protestataires, le Sultan accordait à toute tribu qui en exprimerait le désir la possibilité d'être soumise à la juridiction du Chrâa.

Il était plus difficile d'être plus ferme quant à la condamnation des manifestations.

Du 13 au 21 août, des négociations se tinrent entre Rabat et Fès, en vue de constituer la délégation qui viendrait présenter ses doléances au Sultan.



Le 23 août, 10 délégués furent choisis. Leur groupe prit le nom de Taifa, et, fait révélateur, chacun d'eux se donna le nom d'un des compagnons du Prophète. Que demandaient les protestataires ?

1 – Le respect de l'autorité de Sa Majesté le Sultan, tant spirituelle que temporelle, ceci en obtenant que tous les agents du Maghzen ne soient responsables que devant le gouvernement chérifien.

2 – L'application de la loi religieuse par tous les tribunaux.

3 – L'unification des programmes d'enseignement, celui-ci ne devant être dispensé qu'en arabe, qui est la langue du Coran.

4 – Le respect de la langue arabe qui doit être celle de toute l'administration et des tribunaux dans tout le royaume, et donc, ne donner aucun caractère officiel aux dialectes berbères.

5 – L'arrêt du mouvement missionnaire et l'interdiction des déplacements de ses membres dans les tribus, les « souqs » et les « moussems ».

6 – L'arrêt des subventions venant du budget de l'Etat Chérifien aux associations missionnaires.

7 – Le refus d'autoriser la création par les missionnaires de nouveaux orphelinats et maisons d'accueil pour les enfants abandonnés. Ne pas subventionner ceux qui existent déjà, et faire en sorte que rien ne puisse demeurer sous la tutelle de ces missionnaires.

8 – L'interdiction pour tout prêtre ou missionnaire de diriger une école de l'Etat.

Ils demandaient aussi de ne pas entraver l'action des « fquih » dans les tribus pour qu'ils puissent enseigner les principes de la religion et inciter les gens à en respecter les règles, et donc de supprimer les « laisser-passer » à l'intérieur du Royaume. Enfin, ils réclamaient l'amnistie totale pour les emprisonnés et exilés qui l'avaient été en raison de leur participation aux événements récents.

Deux jours après, le 30 août au matin, la délégation reprenait la route de Fès, les mains vides, et faisait connaître aux Fassis, la réponse du Sultan : « ... Nous allons considérer votre demande et nous y répondrons ».

La décision fut alors prise de recommencer les manifestations, et des émissaires furent envoyés dans les grandes villes du pays, pour ranimer l'ardeur des nationalistes.

Mais les autorités du Protectorat étaient sur leurs gardes. Arrestations et exils furent plus sévères. Avec l'éloignement des principaux responsables de l'agitation, l'opposition au Dahir connut un répit certain, dû aussi à la reprise des cours dans les lycées et les Universités, à la fin de l'été 1930.

Il faut noter le rôle fondamental joué par la ville de Fès, et par son élite intellectuelle, composée aussi bien d'hommes formés à l'école traditionnelle, que par d'autres, plus jeunes, qui avaient bénéficié d'un enseignement beaucoup plus moderne. Les autres villes du Royaume ne semblent pas avoir été très touchées par le mouvement, à l'exception de Rabat et de Salé, qui furent en effervescence durant quelque temps. Il faut aussi noter le caractère politique des revendications marocaines sous couvert de la défense de l'Islam, ce qui était le seul moyen pour les nationalistes de provoquer le sursaut d'une masse de gens beaucoup trop préoccupés par la nécessité de gagner leur pain quotidien. Mais, outre le côté affectif, le nationalisme, en s'appuyant sur les mosquées, auréolait son combat d'un caractère sacré. De même, en prenant le nom des compagnons du Prophète, les principaux chefs adoptaient la structure d'une confrérie. Non seulement le mouvement nationaliste puisait dans l'Islam le moteur de ses revendications, mais il retrouvait aussi les moyens d'action et l'organisation qui avaient permis son expansion. C'était l'impact d'un fait sociologique séculaire sur un phénomène récent qui était le nationalisme.

### **Les Réactions des Autorités Françaises**

Parallèlement aux réactions locales et ponctuelles que nous avons déjà citées : emprisonnements, exils, brutalités, visant à faire cesser toute manifestation, les autorités françaises firent paraître une série d'articles expliquant et justifiant la politique berbère de la France, qui furent publiés dans le Bulletin du Comité de l'Afrique Française.

Bien que l'agitation eût cessé, les esprits restaient tendus, et, dans un but d'apaisement, le Président de la République Française, Gaston Doumergue, se rendit au Maroc du 14 au 24 octobre 1930.

Peu de jours auparavant, le 6 octobre, une circulaire du Résident Général, donnait des instructions très nettes concernant le prosélytisme fort peu discret des missionnaires chrétiens. C'était admettre que les protestations des Marocains étaient fondées, et qu'il fallait mettre un terme à leurs critiques. Les mesures prises à l'encontre des manifestants firent cesser l'agitation à l'intérieur du Maroc, mais elle continua, et même s'amplifia, en France et au Moyen-Orient, par une campagne de presse dont certains articles furent très violents et même tendancieux.

### **La Campagne à l'extérieur du Maroc**

Cette violente campagne de presse fut organisée par de jeunes nationalistes, ceux-là mêmes qui avaient été parmi les premiers à protester au Maroc contre le Dahir.

C'est ainsi que Ahmed Balafrej, Mekki Naciri, Mohammed El Fassi, Abdelqader Benjeloun, Mohammed Kholti, Abdelmalek Faraj et Mohammed Ouazzani, conseillés par Chakib Arslan, envoyèrent, de Paris le plus souvent, une série d'articles qui furent publiés par la presse du Caire.

En France, dès le début de l'année 1931, ils publièrent, sous le nom de « Mouslim Barbari » un opuscule intitulé *Tempête sur le Maroc*, avant de fonder à Paris, en 1932, la revue *Maghreb*.

La caractéristique essentielle de cette campagne est la dramatisation consciente du contenu du Dahir, présenté essentiellement comme une tentative de christianisation des Berbères, qui formaient la majeure partie de la population du Maroc. Il fallait toucher les sentiments profonds de tous les Musulmans du monde, et, dans le contexte psychologique et politique du moment, présenter le dahir comme une attaque contre l'Islam, ce qui ne pouvait que provoquer une levée de boucliers. Mais, derrière la défense de leur religion, c'était aussi l'action de la France qui était la cible de toutes les critiques des nationalistes, le dahir étant plus que jamais un prétexte. Il était évident qu'une telle dramatisation avait pour corollaire une exagération très tendancieuse des faits, et que l'honnêteté intellectuelle ne fut pas la principale qualité de cette campagne.

### ***Mouslim Barbari :***

Début 1931, paraissait à Paris un opuscule polémique *Tempête sur le Maroc, ou les erreurs d'une Politique Berbère*, dont l'auteur était « Mouslim Barbari ». En fait, derrière ce pseudonyme, on trouve les plumes de Ahmed Balafrej, Mohammed El Fassi, Abdelqader Benjeloun, Mohammed Ouazzani... ainsi que celle du journaliste français Daniel Guérin.

Déjà, le 1<sup>er</sup> novembre 1930, le journal *Le Monde* publiait un article de Guérin intitulé « La France règne au Maroc », dans lequel l'auteur reprenait l'argument principal de toute la campagne de protestation contre le dahir : « ... La France qui se prétend une grande puissance musulmane, est tout simplement en train de tenter de désislamiser les Berbères du Maroc ». En voulant : « ... diviser pour régner, l'impérialisme français avait déchaîné une véritable tempête sur le Maroc ».

Mouslim Barbari va donc décrire cette « tempête », en reprenant le grief, constamment formulé à l'encontre de la politique berbère : la volonté des autorités françaises de « christianiser et d'évangéliser » les Berbères.

Mais c'est au **Moyen-Orient** que, orchestrées par Chakib Arslan, les protestations les plus violentes, mais aussi les plus tendancieuses contre le Dahir Berbère se feront entendre, et cela, dès Octobre 1930.

En mars 1930 Chakib Arslan fait paraître à Genève, avec l'aide de Ihsan Bey El Jabri, la revue *La Nation Arabe* centrée sur la défense de l'Islam dans le monde. C'est au nom de l'Islam « persécuté » qu'il intervient en 1930 contre le Dahir Berbère, dans une série d'articles dont les termes sont ceux que nous connaissons, l'idée essentielle étant que la France, en créant des tribunaux coutumiers « primitifs et de basse qualité », voulait affaiblir les Musulmans en les divisant pour consolider sa domination. Auparavant, Arslan avait fait un court séjour au Maroc, très peu de temps après la promulgation du Dahir. Parti de Paris, il s'était rendu à Tanger, en passant par Madrid, où il avait été rejoint par Ahmed Balafrej et Mohammed El Fassi. Il arriva à Tanger le 9 août 1930, mais il en fut immédiatement expulsé par les autorités françaises. Il se rendit alors à Tétouan, où il resta 10 jours. Il eut de nombreux contacts avec les nationalistes marocains dont Abdelhaq Torres et Abdeslam Bennouna. C'est après son séjour à Tétouan qu'il adressa à l'ensemble du monde musulman une lettre par laquelle il exhortait les Arabes à protester contre le dahir : « ... Il faut que tous les journaux musulmans protestent de la façon la plus véhémement en Egypte, en Palestine, en Irak, en Syrie, aux Indes et à Java ». Cet appel fut entendu.

Au Moyen-Orient, c'est, parmi d'autres, le journal *El Fath* dirigé par Muhib Ed Din Khatib qui fut le vecteur de la campagne contre le dahir. Les articles, souvent non signés pour des raisons de sécurité, étaient rédigés par des nationalistes marocains, conseillés par Arslan. Il faut noter que le correspondant de ce journal à Alexandrie n'était autre que Hassan El Banna, fondateur, en 1928, de la célèbre « Association des Frères Musulmans ».

Ancien rédacteur du prestigieux quotidien *Al Ahram*, Muhib Ed Din Khatib dirigea l'imprimerie Salafiya qui fit paraître en février 1917 sa première revue, la « *Majalla Salafiya* », destinée à propager les idées du mouvement salafiste. D'autres publications s'ajoutèrent, dont le but essentiel était de réunir les Musulmans autour d'un thème central, qui était la défense de l'Islam, partout où il était attaqué. Il était aussi le secrétaire d'une revue mensuelle *Majallat al Shuban Al Muslimin*, organe d'une société littéraire et religieuse *Jamiyat Al Shuban Al Muslimin* (la Société des Jeunes Musulmans), fondée en 1927, dont les buts étaient la diffusion des principes moraux de l'Islam et la lutte contre tout ce qui pouvait diviser les musulmans. Muhib Ed Din Khatib centralisa toutes les informations venant du Maroc, et les publia dans les journaux dont il était le directeur, assorties de commentaires, dont le moins que l'on puisse dire est que l'honnêteté intellectuelle n'était pas leur qualité principale.

C'est ainsi que la politique de la France est assimilée à une « croisade » menée par des « milliers de missionnaires », bien déterminés à combattre le Foi Musulmane par tous les moyens. Pour atteindre ces buts, ils ont à leur disposition des « sommes énormes », allouées par l'Etat, mais ils perçoivent aussi, ce qui est « scandaleux », des subsides provenant des Biens Habous, alors que cet argent est destiné aux fondations pieuses de l'Islam. Ils ont de plus la caution morale du Résident Général qui œuvre pour que le Maroc émerge « de la longue nuit de l'Islam ». C'était une « christianisation par le fer et par le feu » qui était imposée aux gens, c'était à nouveau le temps de l'Inquisition, avec son cortège d'iniquités et d'horreurs... !

Mais, au pied de l'Atlas, si « le Lion dort », il ne faut pas désespérer car un jour, il se réveillera, et sa vengeance sera terrible...

Bien que fort tapageuse et tendancieuse, affirmant d'une façon péremptoire des faits totalement faux ou invérifiables, répétant à longueur de colonnes les mêmes arguments, cette campagne de presse eut une efficacité indéniable. Elle se calma durant l'année 1931, mais retrouva une certaine vigueur en Mai 1932 et 1933, dates anniversaires de la promulgation du dahir. Cette campagne réussit à faire l'unanimité des pays musulmans contre la politique indigène de la France, ce qui amena les autorités du Protectorat à reconsidérer certains aspects de cette politique.

### **Vers le Dahir du 8 avril 1934**

Bien qu'elles fissent la sourde oreille devant les protestations qui émanaient de tout le monde arabe, les autorités du Protectorat ne pouvaient cacher leur embarras et leur impuissance à arrêter cette campagne. Elles ne pouvaient ignorer la situation et tentèrent d'y apporter une solution, mais sans pour autant se déjuger. Il faudra attendre 1932 pour que paraisse dans le B.C.A.F. un article très critique sur le fonctionnement de la justice indigène, dont l'auteur était un juriste : Henri Bruno. L'auteur n'hésitait pas à critiquer la façon dont était appliquée la loi religieuse par des cadis : « recrutés au petit bonheur, sans garantie sérieuse de moralité ni de compétence ». La justice civile, elle, est rendue par des pachas et des caïds souvent « illettrés » dont les caractéristiques sont l'arbitraire et la vénalité. Quant à la justice coutumière berbère, deux ans après le dahir du 16 mai, elle n'est pas encore dotée des tribunaux coutumiers d'appel, et les tribunaux français qui – d'après le dahir – étaient habilités à juger des crimes commis en pays berbère, n'étaient saisis que d'une façon exceptionnelle. Il fallait donc procéder à une révision de cette justice, ne serait-ce que pour ne plus prêter le flanc à la critique. C'est pourquoi, en mars 1933, on avait pensé remanier la justice berbère dans le cadre plus général d'une réorganisation totale de la justice indigène, mais une telle entreprise risquait d'être perçue comme un désaveu de l'œuvre du Résident Général. Or, en juillet de cette même année, Lucien Saint fut remplacé par Henri Ponsot. Le nouveau Résident Général avait les mains libres pour entreprendre la réforme nécessaire de la justice indigène. Dès l'arrivée du Nouveau Résident, un article du B.C.A.F. préparait ses lecteurs à cette réforme. Trois ans après les textes signés Le Glay, Mohand ou Aqqa, il était indéniable que les autorités françaises avaient changé d'optique. L'auteur, M.D. Troyes, mettait l'accent sur la nécessité de reprendre l'examen de la justice berbère, en se plaçant au point de vue des réactions politiques qu'il avait suscitées. En premier lieu il fallait reconnaître que le désarroi des esprits dans le monde musulman était fondé, malgré les « exagérations et les calomnies » accumulées dans la presse arabe. De plus, laisser croire que le dahir était un moyen de séparer un « bloc berbère » du « bloc arabe » relevait de l'utopie, à laquelle venaient s'ajouter des « imprudences de langage », dûes à certaines publications catholiques. En conséquence conclut l'auteur, s'il est absolument exclu de revenir sur les juridictions coutumières et de laisser le Maghzen imposer le Chrâa, par contre il n'est pas exclu de reconsidérer la formulation de l'article 6 du dahir, ce qui fut réalisé par le dahir du 8 avril 1934.

Ce dahir uniformisait, en matière pénale, les juridictions des Pachas et des Caïds, et donnait au Haut Tribunal Chérifien toute compétence pour juger des crimes commis en pays de coutume.

*C'était l'abrogation de l'article 6 du 16 mai 1930.*

Le texte en exposait les motifs dans les termes suivants :

« Dans le but d'améliorer les conditions de fonctionnement de la justice Maghzen, l'utilité Nous est apparue, d'une part, de soumettre à un régime uniforme, en matière pénale, toutes les juridictions de pachas et caïds et, d'autre part d'étendre à Notre Empire la compétence du Haut Tribunal Chérifien, pour la répression des infractions prévues à l'article 1<sup>er</sup> du dahir du 4 août 1918... »

Notre Majesté Chérifienne a décidé ce qui suit :

**Art. 1<sup>er</sup> :** Les règles de compétence et de procédure du Dahir du 4 août 1918 sont applicables, en matière pénale et dans toute l'étendue de l'Empire Chérifien, aux mahakmas des Pachas et Caïds qui fonctionnent sans l'assistance d'un Commissaire du Gouvernement, les attributions de cet agent étant remplies par l'autorité de contrôle.

**La compétence dévolue au Haut Tribunal Chérifien par le dahir du 4 août 1918 est étendue, en toutes matières criminelles, aux pays de coutume de Notre Empire.**

**Art. 2 :** Il est créé, au Haut Tribunal Chérifien, une section pénale coutumière chargée de connaître dans les conditions prévues par les dahirs du 4 août 1918, tant des appels interjetés contre les jugements rendus en matière pénale par les pachas et caïds des tribus de coutume, que des infractions commises par Nos sujets dans ces mêmes tribus, et prévues à l'art. 1<sup>er</sup> du dahir du 4 août 1918.

### Conclusion

Par le Dahir du 16 mai 1930, en voulant entériner en droit ce qui existait en fait, les Autorités Françaises du Protectorat avaient commis une erreur psychologique dont les conséquences politiques dépassèrent, et de loin, ce qu'il eût été normal d'en attendre.

Certes, le recul de la Résidence, par la promulgation du Dahir du 8 avril 1934 qui abrogeait l'article 6 du Dahir du 16 mai 1930, prouvait que la campagne de protestations avait porté ses fruits. Mais, contrairement à ce que certains historiens ont pu prétendre, cela ne signifiait en rien la fin de la politique berbère du Protectorat. Bien au contraire.

En effet, les tribunaux coutumiers continuèrent à fonctionner, leur nombre augmenta, et il en fut de même pour les écoles franco-berbères dont l'influence grandit auprès des populations locales. Quant aux tribus de coutume, elles furent de plus en plus nombreuses à être régies par leur Orf, surtout après la reddition des Ait 'Atta qui résistaient encore dans le Sagrho, et en 1941, cinq nouvelles tribus étaient classées, par arrêté viziriel, parmi celles dans lesquelles l'Orf serait appliqué. Il serait donc exagéré de penser que l'échec – fort relatif – du Dahir Berbère ait eu des conséquences importantes quant à la poursuite de la politique de la France dans les tribus de coutume. Par contre, l'importance de cet épisode de la politique berbère du Protectorat réside essentiellement dans une prise de conscience par le mouvement nationaliste de son unité, renforcée dans la lutte qu'il mena contre le Dahir. Durant ces quelques années, « Vieux Turbans » et « Jeunes Tarbouches » virent leurs appréhensions et préjugés disparaître au profit d'une action, d'abord réformiste, puis très vite politique. Si la défense de l'Islam restera un principe fondamental de cette lutte, elle s'élargira à toute la société, et le 1<sup>er</sup> Décembre 1934, le Comité d'Action Marocaine ouvrira une nouvelle phase de l'histoire du Maroc.

### BIBLIOGRAPHIE

- ABU-NASR Jamil M., « Salafiya (The) Movement in Morocco: the religious Bases of Moroccan nationalist Movement ». *St Antony's papers*, XVI, 1965, pp. 90-103.
- AGERON Charles-Robert, *Politiques coloniales au Maghreb*. P.U.F, 1972, 288 p. (Coll. Hier).
- AUBIN Eugène, *Maroc (Le) d'aujourd'hui*. Paris, A. Colin, 1913.
- BARBARI Mouslim, *Tempête sur le Maroc, ou les erreurs d'une « politique berbère »*. Paris, Ed. Rieder, 1931.
- BESSIS Juliette, « Chekib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb ». *Rev. Hist.* (CLIX) 2, 1978, pp. 467-489.

- BIDWELL Robin, *Morocco under Colonial Rule. French administration of Tribal Areas, 1912-1956*. London, Frank Cass, 1973, XVI-349 p.
- BROWN Kenneth, « The impact of the Dahir Berbère in Salé » in Gellner-Micaud, *Arabs & Berbers*, p. 201-215.
- LAFUENTE Gilles, « Dossier marocain sur le dahir berbère de 1930 », *ROMM*, 38 (2), 1984, p. 83-116.
- LUCCIONI Joseph, « L'élaboration du dahir berbère du 16 mai 1930 », *ROMM*, 38 (2), 1984, p. 75-81.
- MADARIAGA M. R. de, « Le Dahir berbère de 1930 et la Société des Nations », *Cahiers de la Méditerranée*, 19, 1979, p. 58-128.

G. LAFUENTE

## D6. DAHRA

Mot arabe signifiant « dos » et servant en toponymie à désigner un plateau étendu et de faible relief. Le nom s'applique en particulier à deux vastes régions de l'Afrique du Nord, l'une en Algérie occidentale, l'autre au Maroc oriental. Elles sont l'une et l'autre partiellement berbérophones.

Le *Dahra algérien* est un vaste plateau calcaire faisant partie de l'Atlas tellien occidental qui borde, au Nord, la longue dépression occupée par la vallée du Chélif. La partie occidentale de ce plateau a conservé certains boisements de thuya (*Callitris articulata*), lointains souvenir de la couverture forestière exploitée dès les débuts de l'occupation romaine (voir « Ancorarius mons », A 214 et « Citrus », C 76). Cette région occidentale est arabisée, sur le littoral : Ténès et, en dehors de la région, Mostaganem ont conservé des parlers arabes sédentaires, antérieurs à l'expansion de l'arabe bédouin consécutive à la migration hilalienne du XI<sup>e</sup> siècle. Le Dahra oriental, en revanche, constitue un des nombreux îlots berbérophone. Il est, en étendue, la troisième région d'Algérie, après l'Aurès et la Kabylie. La puissante tribu des Beni Menacer occupe le pays au-dessus de Cherchel\*.

Le dahra algérien est faiblement urbanisé, en dehors des villes littorales (Cherchel, Ténès) et des villages de colonisation plus nombreux à l'ouest de la route Ténès-Chlef (ex Orléansville) qu'à l'est, seule l'agglomération de Mazouna fait figure de ville traditionnelle. Elle eut le redoutable honneur de servir de chef-lieu du beylik d'Occident jusqu'en 1701, époque où le siège du bey fut transporté à Mascara, pour passer ensuite à Oran (1791). C'est à Mazouna que fut fondée, par le cheikh Mohammed ben Ali, la confrérie Senoussiya\* dont la zaouïa se dresse sur une hauteur voisine.

La *Dahra marocaine* (L'expression est féminine alors que le Dahra algérien est résolument au masculin) est une vaste région qui prolonge, au Maroc, les Hautes plaines d'Oranie et de l'Algérois. C'est même au Maroc que ces plaines, d'une monotonie désespérante, ont leur plus grande largeur : 200 km du nord au sud, et leur plus forte altitude puisqu'elles s'élèvent à 1 200 et 1 300 m. Les Hautes plaines s'abaissent et se rétrécissent régulièrement vers l'est et n'ont plus, sur le méridien d'Alger, qu'une largeur de 100 km et une altitude comprise entre 650 et 800 m. C'est dans la Dahra marocaine entre l'Oued Za (ou el Haï) et la Moulouya, que ces étendues prennent vraiment l'aspect d'un plateau dont les couches jurassiques et crétacées sont à peu près horizontales ou, au sud, légèrement bombées (Massif de Tendirara). Les rares agglomérations et ksours sont berbérophones ; la zone sud de la Dahra se rattache sans solution de continuité aux groupes linguistiques brabers du Moyen et du Haut Atlas. Le plat pays, couvert d'alfa et d'armoise, est le terrain de parcours des Beni Guil, ensemble de tribus aux origines sahariennes diverses et arabisées depuis longtemps. Les Beni Guil vivent essentiellement de l'élevage des ovins et commencent à se sédentariser. Ils ont pour

centre commercial Berguent dont J. Despois disait, en 1950, qu'il était le plus grand marché de moutons de l'Afrique du Nord.

E. B.

## D7. DA'I (Daï)

Titre que portaient les missionnaires chiites, ismailiens, karmates et druzes. Suivant les sectes « celui qui appelle », le da'i, peut franchir plusieurs degrés avant le rang suprême. Habiles prêcheurs et polémistes, ces missionnaires recevaient une formation dans laquelle la psychologie et la rhétorique entraient pour une bonne part. Ces prédicateurs ne dédaignaient pas le pouvoir temporel ; plusieurs exercèrent la fonction de grand vizir, d'autres furent de grands chefs de guerre.

En pays berbère, le plus important des da'i fut Abū 'Abd-Allah, le missionnaire qui créa l'empire fatimide.

L'histoire commence à La Mecque, pendant le mois du pèlerinage, en 893 ou 894. Quelques notables de la puissante tribu des Ketama, qui occupait la Kabylie orientale, entrent un jour en conversation avec un arabe yéménite qui se fait appeler Abū 'Abd-Allah. Cet homme disert, humain, instruit s'enquiert des conditions de vie des Ketama, de leur pays, de leur nombre. Ceux-ci sont conquis autant par son affabilité que par son érudition. Bientôt la conversation dévie vers les questions théologiques et Abū 'Abd-Allah fait connaître sa véritable nature. Il est un da'i, de rang peu élevé mais suffisamment formé à la dialectique chiite pour convertir sans trop de difficulté les notables Kétama à la doctrine de l'Imam caché. Dans leur enthousiasme de néophytes, ceux-ci supplient Abū 'Abd-Allah de les accompagner dans leur voyage de retour, d'abord en Egypte où le da'i prétend devoir se rendre puis dans leur pays montagneux. Il est probable que la rencontre du da'i et des Ketama ne fut pas fortuite et qu'Abū 'Abd-Allah, qui semblait avoir déjà quelques informations sur la situation du Maghreb et le l'Ifriqiya, avait reçu l'ordre de ses maîtres de tenter d'implanter la doctrine dans ce lointain Occident.

Fin psychologue, le Yéménite sut fort bien se faire adopter par les rudes montagnards ; en quelques mois il fait du village d'Ikjan, dans les Babors, une forteresse inexpugnable d'où rayonne sur le pays la foi chiite et la vénération du Mahdi. Faisant preuve d'un rare esprit d'organisation, il groupe les convertis en une armée fanatisée, dévouée encore plus à sa personne qu'à la cause ? En quelques années le Da'i s'empare de Mila, de Sétif, de Constantine et finalement de Kairouan en mars 909, devenant ainsi le maître du Maghreb central et de l'Ifriqiya. Il s'agit maintenant d'asseoir sur le trône le Mahdi Obeid Allah, mais celui-ci, qui était parti vers le Maghreb en apprenant les premiers succès de son da'i, avait échappé de justesse aux sbires des Aghlabites et s'était réfugié dans la lointaine Sigilmassa où il était retenu prisonnier. Une expédition ketama, toujours sous la direction du Da'i, emporta comme des fétus de paille les différentes principautés kharédjites et revint triomphante, avec Obeid Allah à sa tête, vers Kairouan et Reqqada où il se proclama Mahdi (décembre 909 – janvier 910).

Abū 'Abd-Allah aurait pu considérer sa mission comme achevée, mais sa forte personnalité ne pouvait se contenter de cette prise du pouvoir par l'imam fatimide. Il espérait jouer le rôle de conseiller écouté mais il fut rapidement déçu, Obeid Allah entendait gouverner à sa guise et le tint ostensiblement à l'écart des décisions. Abū 'Abd-Allah, mal conseillé par son frère, l'ambitieux Abū-I 'Abbas, se tourna vers ses Ketama ; leur fidélité à sa personne était telle qu'ils fomentèrent un complot pour destituer Obeid Allah et le remplacer par un faux Mahdi. Obeid Allah, informé de ses intrigues, ne réagit pas immédiatement, sans doute par un reste de reconnaissance pour celui qui lui avait donné le pouvoir, mais la raison d'État l'emporta et il fit exécuter les deux frères (juillet 911). Les Ketama entrèrent

en rébellion mais après leur défaite, ils rentrèrent dans la fidélité et redevinrent les piliers de la dynastie fatimide. Pour elle, ils se battirent au Maroc, en Espagne, en Sicile et lui conquièrent l'Égypte.

#### BIBLIOGRAPHIE

CARRA DE VAUX B., article « Da'i ». *Encyclopédie de l'Islam*.

JULIEN Ch.-A., *Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc, de la conquête arabe à 1830*, Paris, Payot, 1952.

LINDSAY J.-E., « Prophetic parallels in Abū 'Abd Allah Al-Shiis mission among the Kutama Berbers (893-910) », *International journal of Middle East Studies*, 24 (1), 1992, p. 36-56.

MARCAIS G., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1946.

C. AGABI

#### D8. DAMOUS-EL-AHMAR

Les deux abris sous roche du Damous-el-Ahmar, le plus souvent désignés sous le terme fallacieux de grotte dont le nom est tiré de la montagne Kef et Ahmar sont situés en Algérie sur les pentes nord du Djebel Anoual, au sud de Tébessa. Une piste partant de cette ville conduit à Tébessa-el-Khalia puis à Henchri Mizeb en remontant l'oued el Okatia. Alors que le Djebel Anoual culmine à 1 545 mètres, les deux abris ou *Damous*, sont creusés à 1 300 mètres d'altitude et sont orientés au nord-ouest : ils doivent leur nom à la couleur brun rougeâtre de la roche calcaire.

Les premières fouilles ont été exécutées par M. Latapie et M. Reygasse, en 1912. Des récoltes de surface furent faites ensuite par R. Vaufray et L. Balout. C'est en 1964 que C. Roubet fit à son tour un important sondage de contrôle et quelques relevés topographiques, suivis en 1973 de celui de E. Poty qui permit la découverte d'un squelette incomplet.

Le sol de l'abri n° 1 était remanié, les recherches concernent donc essentiellement l'abri n° 2 ou Grand Abri.

M. Latapie puis C. Roubet reconnurent au cours de leurs sondages une succession de « foyers », sans qu'il soit possible de noter des variations sensibles de l'outillage. A une profondeur de 0,50 m, apparaissent des pointes de flèches, dans un niveau sous-jacent à des couches remaniées renfermant des tessons de poterie romaine associée à des microlithes géométriques. C'est à partir de 1,25 m et jusqu'à 2 m que les couches en place livrèrent des restes humains, appartenant à trois individus et un outillage abondant ainsi que de grandes quantités d'*Helix*.

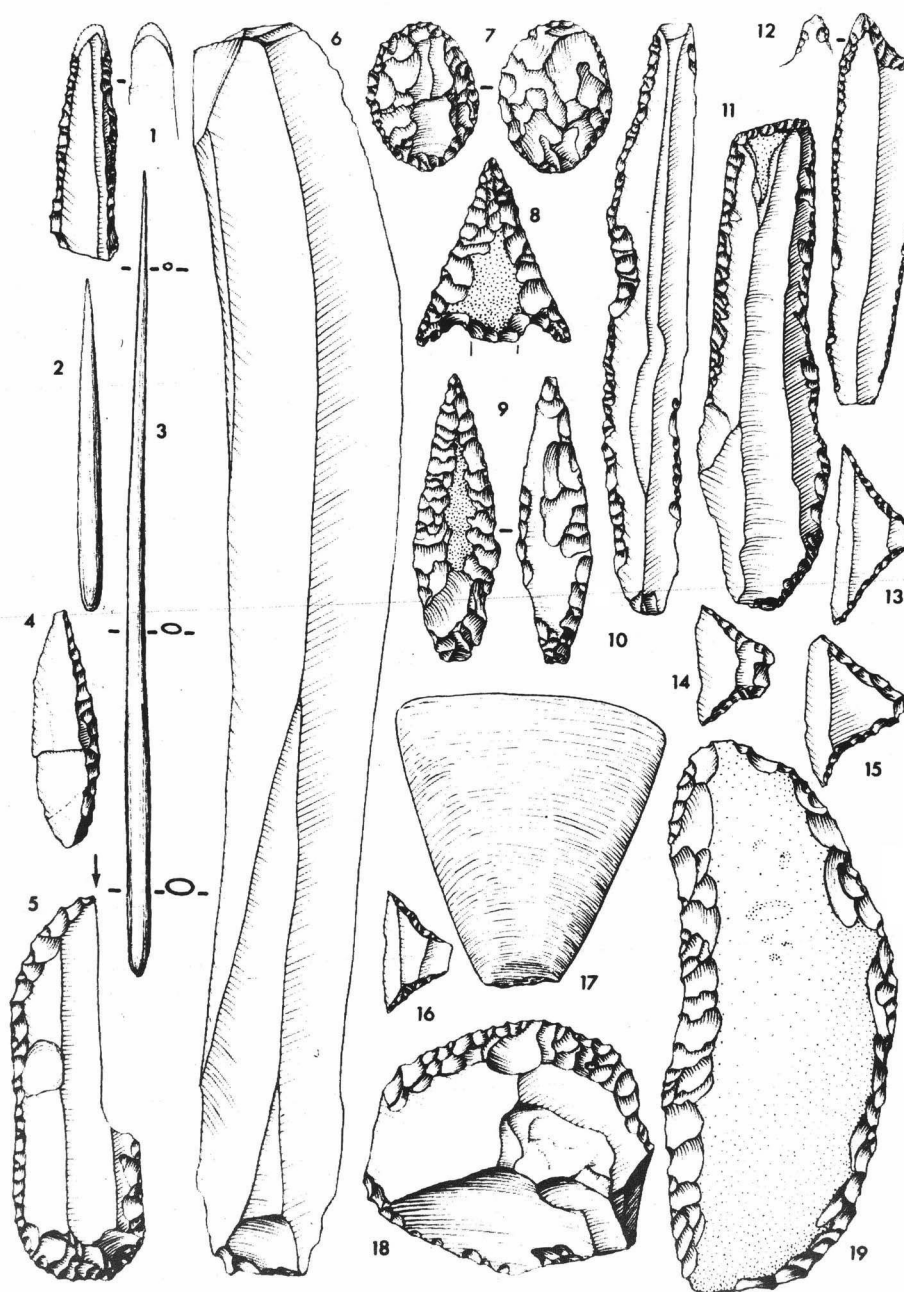
E. Poty devait trouver en 1973, dans le couloir de l'abri n° 2, une sépulture contenant les restes d'un quatrième squelette inhumé sous une couche de cendres dans un caisson funéraire.

L'intérêt de ce site fut très tôt reconnu par le monde scientifique et a contribué à la définition du Néolithique de tradition capsienne *sensu stricto*.

#### Le mobilier archéologique

L'*industrie lithique* est constituée de 620 outils en pierre taillée et de 30 grandes lames presque exclusivement en silex gris d'excellente qualité. Presque tous les groupes d'outils sont issus de la tradition capsienne : perçoirs dont certains portent des traces d'usage très nettes, burins, pièces composites, éclats lames et lamelles à bord abattu, pièces à coches et denticulées, racloirs simples et doubles, pièces tronquées, microburins, 1 lamelle à piquant trièdre, 13 microlithes géométriques constitués essentiellement de trapèzes, pièces à retouche continue. C'est dans une « cachette » que plusieurs grandes lames furent découvertes en 1912 par M. Latapie. Elles étaient empilées les unes sur les autres.





Industrie lithique et osseuse du Damous-el-Ahmar. *Industrie lithique*. Grande lame : n° 6 ; pièce foliacée : n° 7 ; pointes de flèches : n°s 8 et 9 ; pièce à coches : n° 10 ; trapèzes : n°s 13, 14, 15, 16 ; outil double (grattoir / burin) : n° 5 ; pièce à troncature : n° 11 ; lames retouchées : n° 10 ; lamelle à bord abattu : n° 4 ; perçoir : n° 12 ; lame à deux bords abattus et extrémité mousse : n° 1 ; hache polie : n° 17. *Industrie osseuse*. Poinçons entièrement polis : n°s 2 et 3 (Dessins Y. Assié)

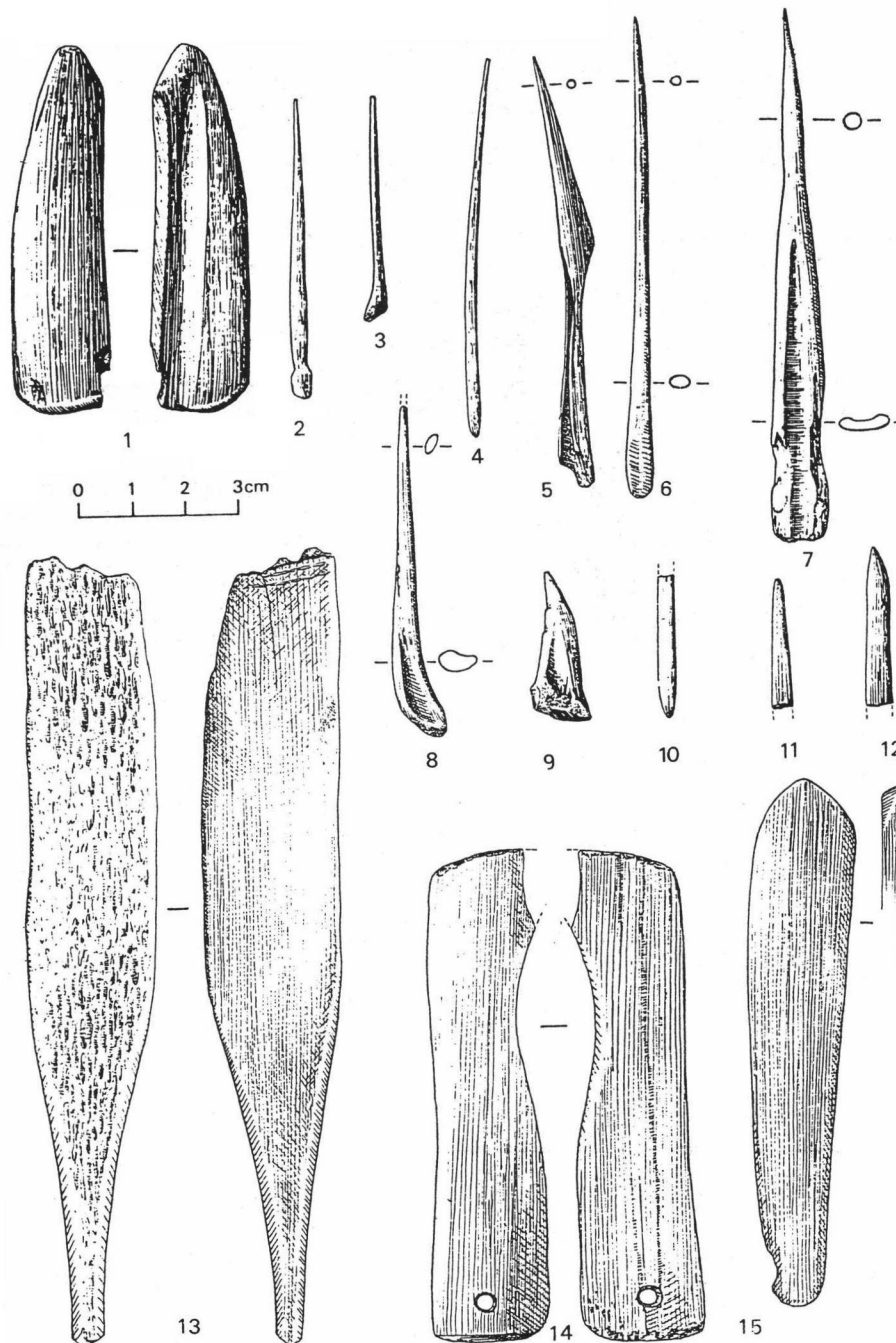
L'inventaire de cet outillage doit être complété par la présence de produits de débitage et de nucléus. Plusieurs catégories d'objets apparaissent, qui caractérisent le Néolithique : ce sont les grattoirs portant des retouches écailleuses, les armatures de flèches à tranchant transversal ou à pédoncule et les pièces foliacées, obtenues par retouches envahissantes.

OUTILLAGE LITHIQUE DAMOUS-EL-AHMAR						
			SURVIVANCES CAPSIENNES		APPORTS NEOLITHIQUES	
Types	Nbre	%	Nbre	%	Nbre	%
Grattoirs	73	10,92	73	10,92		
Perçoirs	30	4,49	30	4,49		
Burins	32	4,79	32	4,79		
Eclats et lames à dos	53	7,93	53	7,93		
Outils composites	7	1,05	7	1,05		
Lamelles à dos	37	5,54	37	5,54		
Coches et denticulés	175	26,20	175	26,20		
Racloirs	72	10,77			72	10,77
Troncatures	23	3,44	23	3,44		
Microlithes géométrique	13	1,95	3	1,95		
Microburins	16	2,40	6	2,40		
Retouche continue	58	8,69	8	8,69		
Retouche bifaciale	12	1,80			12	1,80
Armatures	13	1,95			13	1,95
Divers	6	0,90	6	0,90		
Grandes lames	30	4,49			30	4,49
Hache taillée	1	0,15			1	0,15
Outillage poli	17	2,54			17	2,54
Total	668	100	523	78,30	145	21,70

Tableau des décomptes de l'outillage lithique, faisant apparaître les importantes survivances capsiennes et les apports spécifiquement néolithiques

*L'outillage en pierre polie* est constituée de haches et hachettes plates, de haches de section circulaire ou subcirculaire et de herminettes. Le matériel de broyage plus développé que durant le Capsien semble avoir surtout été utilisé pour la préparation des colorants ; il comporte des meules, l'une à deux cupules et trois autres, plates ; elles sont respectivement de forme ovale, triangulaire et subrectangulaire. Les quatre molettes sont de faible volume ; un pilon cylindrique n'offre qu'une face d'usage, un broyeur en grès cylindrique a servi aux deux extrémités.

*L'industrie osseuse* est riche, variée et d'excellente qualité. Elle aussi comporte presque tous les outils connus durant le Capsien. Des 183 objets dénombrés, la plupart sont bien conservés. Parmi les outils tranchants, ont été dénombrés 18 couteaux pris sur côtes de grand mammifère, sur omoplate ou sur apophyse vertébrale dont deux exemplaires sont enduits d'ocre. Les outils mousses sont représentés par des lissoirs épais, plats ou à extrémité ogivale, des bâtonnets, un brunissoir, trois spatules, des estèques, ainsi que des lamelles osseuses. Les objets perforants sont très nombreux : tous les types de poinçons sont représentés, les épingles à tête globuleuse, déjetée, droite s'accompagnent de très fines alènes, d'un hameçon bi-pointe et d'un « poi-gnard », de pointes de sagaies. Parmi les objets caractéristiques du Néolithique d'Algérie orientale, les mieux représentés sont les lissoirs à extrémité ogivale, les alènes et les spatules. Les autres types témoignent de la persistance de traditions épipaléolithiques.



Industrie osseuse du Damous-el-Ahmar. *Lissoir* épais, à extrémité arrondie : n° 1 ; *épingles* à tête axiale ou déjetée : n° 2, 3, 8 ; *alène* : n° 6 ; *poinçon* à extrémité aigüe, de section circulaire, mais incomplètement poli : n° 7 ; *poinçon sur os fendu*, ayant subi l'action du feu ; fragments de *poinçons* entièrement polis : n° 10, 11, 12 ; *spatule* : n° 13 ; *estègue* : n° 14 ; *lissoir* à extrémité ogivale et arrondie à l'autre extrémité : n° 15 (Dessins Y. Assié)

*L'œuf d'autruche.* C'est encore à la tradition capsienne que se rattache l'usage de coquilles d'œuf d'autruche. Dans une anfractuosité de la paroi de l'abri ont été découverts par M. Latapie sept coquilles entières dont six seulement ont été retrouvées. Toutes perforées, quatre à l'extrémité du grand axe, trois au sommet du petit axe de l'œuf, ces coquilles intactes, soigneusement percées et régularisées autour de l'orifice et dont l'une porte même un décor scalariforme, gravé et noirci, sont incontestablement des bouteilles, placées plutôt que dans une cachette, dans un coin abrité pour préserver les réserves d'eau. Le poids total des coquilles recueillies au cours des fouilles de Latapie et du sondage de C. Roubet atteint 1 160 grammes, ce qui permet à C. Roubet d'évaluer la réserve possible d'eau dans les seuls récipients en œuf d'autruche à 18 litres environ. La coquille une fois brisée pouvait être utilisée comme pendentif ou servait à la fabrication de rondelles d'enfilage.

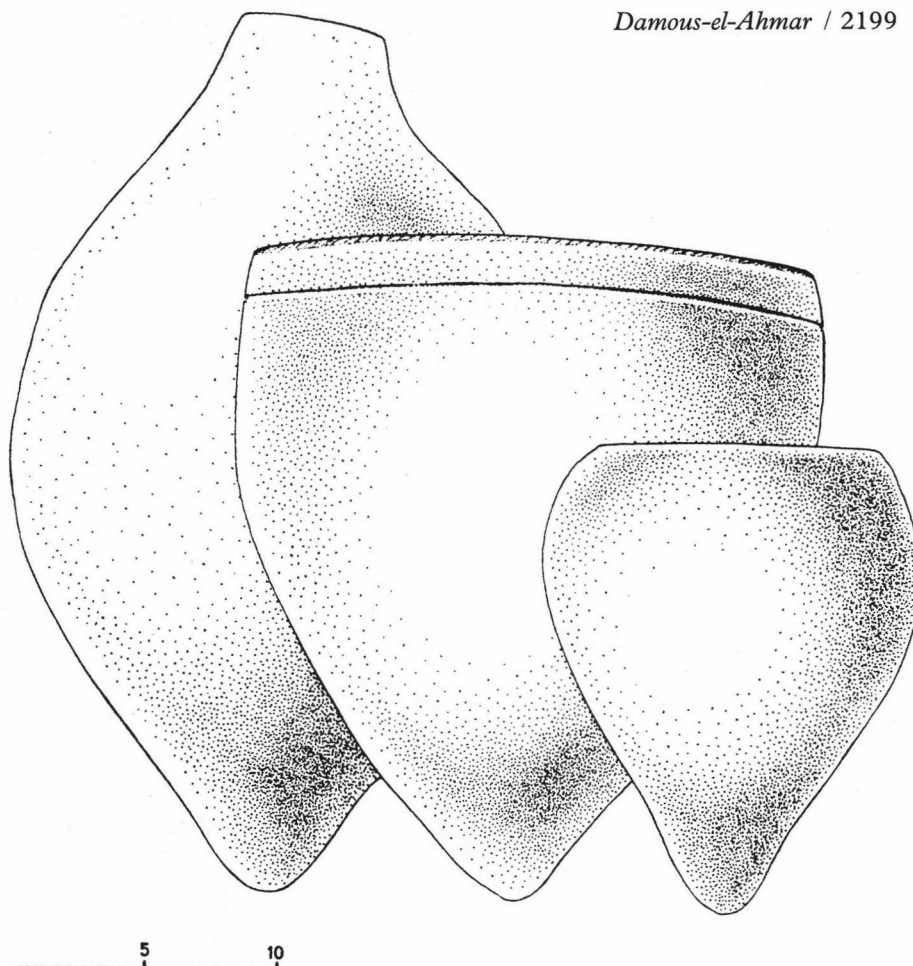
OUTILLAGE OS POLI DAMOUS-EL-AHMAR			Survivances capsienes							Apports néolithiques	
			C. typique		C. supérieur		C. indif.		Ens. Caps	Nbre	%
Types	Nbre	%	Nbre	%	Nbre	%	Nbre	%	%		
Couteaux	16	8,74					15	8,19	8,19	1	0,55
Est�ques	2	0,09								2	1,09
Lissoirs	9	4,92					6	3,28	3,28	3	1,64
Bâtonnets	3	1,64			3	1,64			1,64		
Brunissoirs	1	0,55					1	0,55	0,55		
Spatules	3	1,64								3	1,64
Lamelles �mousse	5	2,73			5	2,73					
Poinçons	130	71,04			6	3,28	124	68	71,04		
Al�nes	4	2,18	4	2,18					2,18		
Epingles	5	2,73			5	2,73			2,73		
Hame�on	1	0,55								1	0,55
Sagaies	2	1,09						2,00	1,09		
"Poignard"	1	0,55						1,00	0,55		
Os rainuré	1	0,55			1	0,55			0,55		
Total	183	100	4	2,18	20	10,93		81,42	94,53	10	5,47

Tableau des décomptes de l'outillage en os, faisant apparaître les importantes survivances capsienes et les apports spécifiquement néolithiques

*La céramique* est une innovation proprement néolithique. Les argiles employées sont grises, blanchâtres ou verdâtres. La pâte contient des inclusions naturelles constituées de quartz, de calcaire plus rarement de mica, de silex et de matières ferrugineuses et l'adjonction volontaire de dégraissant constitué prioritairement de coquilles d'*helix* et de gros grains de quartz. Les pâtes sont plus ou moins homogènes et la cuisson peut être excellente comme dans les vases entiers ou moins poussée comme l'attestent certains tessons. Le modelage s'est fait à l'aide de la technique du colombin.

La prédominance des fonds coniques est tout à fait caractéristique de la céramique du Néolithique de tradition capsienne, alors que les fonds ronds sont caractéristiques du Néolithique saharien.

Deux grands vases, de forme ovoïde ont une panse rebondie le fond est conique, le goulot étroit. L'exemplaire entier mesure 35 cm de hauteur. Les vases à large ouverture, dont l'un entier atteint 28 cm de hauteur, ont aussi un fond conique et le bord est souvent orné de décors crant s. Les tessons sont plus rarement décorés que dans la céramique saharienne. Quelques éléments de préhension présents sur certains vases font défaut sur les vases entiers recueillis. Il s'agit de mamelon conique ou arrondi, de mamelons jumelés, d'un bouton aplati, d'un crochet fortement saillant et d'anses funiculaires. Certains tessons



Différentes formes de la céramique du Damous-el-Ahmar, à gauche. Le vase le plus petit, à droite, est donné à titre comparatif : il provient de la grotte de bou Zabaouine (Dessins Y. Assié)

portent des trous de réparations. Les bords sont de section arrondie, ogivale ou à convexité interne.

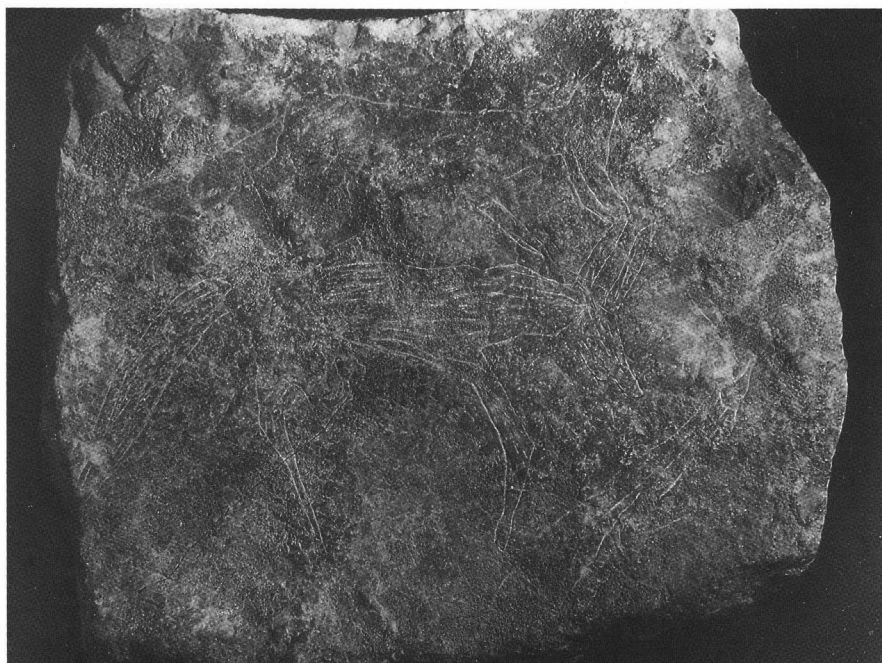
### **Les manifestations artistiques et les parures**

Poursuivant une tradition enracinée elle aussi dans le monde capsien, les habitants néolithiques de l'abri du Damous-el-Ahmar ont laissé des témoignages artistiques indubitables.

#### *Les pierres gravées*

Un galet employé comme molette présente un assemblage de quatre groupes de traits parallèles limités chacun par une ligne courbe. Entre deux lignes parallèles apparaissent des hachures remplissant l'espace ainsi délimité. La seconde face offre un trait curviligne plus épais que les autres suivi de rayures désordonnées. Un court trait suivi d'un chevron pourrait suggérer la représentation d'une flèche : il est probable que cette interprétation ne corresponde pas nécessairement au sens donné à cet idéogramme par l'artiste du Damous-el-Ahmar.

Une pierre parallélépipédique, en calcaire assez friable longue de 13 cm, large de 10 cm épaisse de 5,2 à 5,9 cm porte sur l'une des faces deux gravures de renards, vus de profil. L'attitude des pattes fines et cambrées, la grosse queue fournie ainsi que le museau allongé évoquent la silhouette du renard sur le sujet principal. Seules les oreilles paraissent trop longues, à moins qu'il ne s'agisse de *Vulpes Rupelli*, renard saharien dont les oreilles sont presque aussi longues que celles du fennec, plutôt que de *Vulpes atlantica*. Les pattes, trop longues pour les deux espèces, pourraient entraîner un rapprochement avec le chacal (*Canis antus*). Mais on peut souligner que l'exagération de la longueur des pattes est fréquent dans l'art rupestre de l'Atlas algérien et marocain, particulièrement dans le style de Tazina. Une seconde figure, très maladroite occupe le registre supérieur et représente vraisemblablement le même type animal.



Pierre gravée de deux renards du Damous-el-Ahmar (Cliché Camilleri)

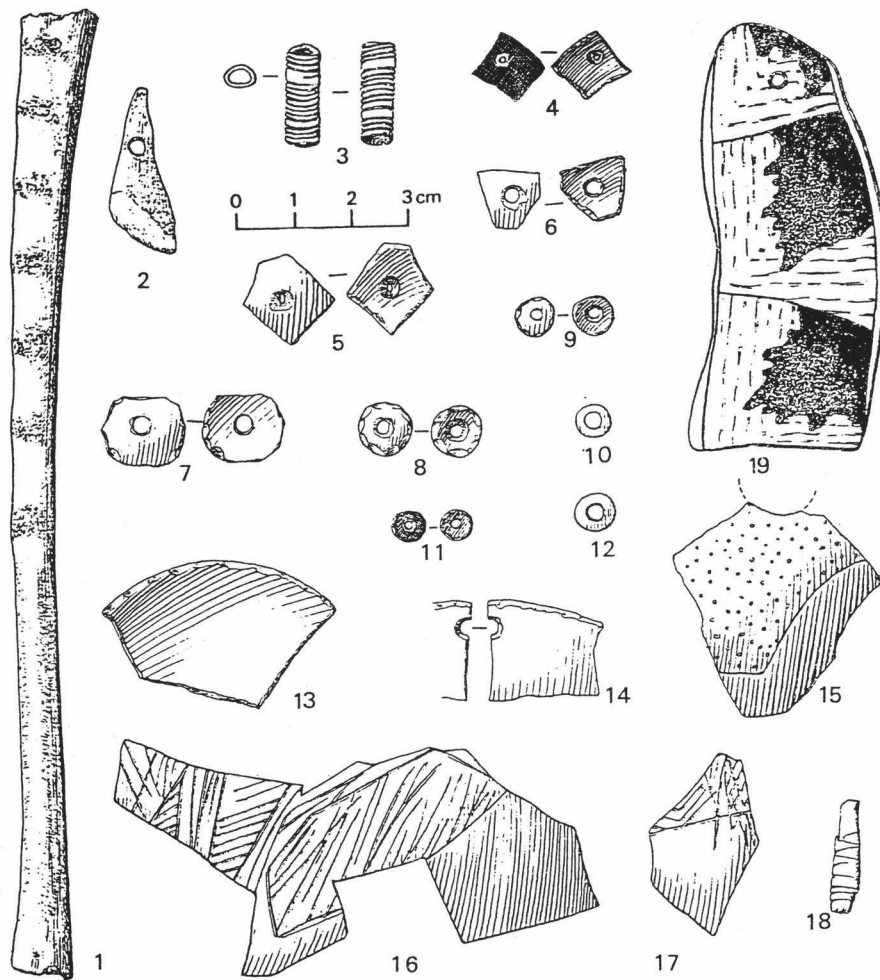
Il est vraisemblable de penser que les coquilles d'œuf d'autruche étaient souvent gravées comme l'atteste la variété des décors relevés sur les tests ; brisés et épars ces tests n'offrent pas la possibilité de reconstituer l'agencement réel des décors. Les motifs rectilignes (traits pectinés, parallèles, quadrillages, scalariformes, chevrons emboîtés, incisions croisées) sont plus fréquents que les décors curvilignes (courbes simples, courbes parallèles, festons) ou punctiformes. L'association de ces décors entre eux répond vraisemblablement à des compositions structurées, mais rien ne permet d'identifier des figurations animales.

*Le décor céramique* est rare. Il est constitué essentiellement de décors impressionnés, disposés soit sur le bord où ils dessinent de pseudo-indentations plus ou moins parallèles ou de pseudo-rameaux, soit sous le bord des vases à ouverture large et sont disposés en deux ou trois rangées constituant un bandeau de faible largeur. Parmi les nombreux tessons recueillis apparaissent différents décors impressionnés : points d'exclamation, lunules, demi-cercles obtenus par l'application de l'extrémité d'une tige creuse fendue, motifs en U, obtenus à l'aide d'un coin

rectangulaire, triangles. Les décors composés associent le sillon d'impression et les pseudo-incisions, exécutées sur pâte presque sèche.

Sur les instruments en os, on peut noter parfois, à la base d'une épingle ou d'un poinçon, quelques traits incisés disposés en anneaux concentriques ceinturant l'extrémité et des sillons parfois remplis d'ocre.

Les parois de l'abri n'offrent que des simples balafres où aucun agencement n'est décelable. La plaquette aux renards ou aux chacals est une œuvre curieuse qui



Œufs d'autruche et objets de parure du Damous-el-Ahmar. Tube en os poli façonné dans une diaphyse d'os long d'oiseau qui présente encore sept rugosités ligamentaires et dont les extrémités sont biseautées : n° 1 ; incisive d'herbivore perforée : n° 2 ; fragment d'os tubulaire orné d'une gravure linéaire hélicoïdale sur presque toute la surface et dont le trait à section en V conserve de fines particules d'ocre : n° 3 ; fragments d'œufs d'autruche destinés à l'obtention de rondelles d'enfilage : en cours de transformation (perforation : n°s 4, 5, 6 ; début de régularisation périphérique : n°s 7, 8 ; rondelles terminées : n°s 9, 10, 11, 12) ; fragments de disques en test d'œuf d'autruche : n°s 13, 14 (perforé) ; tests d'œuf d'autruche décorés de fines gravures obtenues par incision : n° 15 (autour de l'orifice), 16, 17 ; fragments d'os décoré de fines gravures obtenues par incision : n° 18 (Dessins Y. Assié)

pourrait répondre au souci d'éloigner ces bêtes dangereuses pour le troupeau ? De même, la localisation des décors autour des orifices sur les récipients en coquille d'œuf d'autruche ou en céramique peut s'expliquer, sans grand risque d'erreur, par la nécessité d'éloigner de l'ouverture les puissances maléfiques. De telles pratiques sont encore courantes, de nos jours, en Afrique du Nord.

#### *La parure corporelle*

Puisant dans les différents éléments connus dans le Capsien, les hommes du Damous-el-Ahmar ont largement employé l'ocre, comme en témoignent les traces observées sur le matériel de broyage ou sur le crâne découvert par Latapie dans le couloir d'entrée de l'abri ; c'est sans doute aussitôt après la mort du sujet que la tête a été enduite d'ocre rouge, la couleur teignant l'os après disparition des chairs.

Les rondelles d'enfilage en test d'œuf d'autruche, voient se perfectionner la technique de leur régularisation par l'emploi de pierres à rainures destinées à calibrer les rondelles préalablement enfilées sur un axe rigide.

Une valve de *Pectunculus violaceus*, une incisive d'herbivore percée près de la racine complètent les objets de parure.

De nouveaux types de parures apparaissent : les tubes en os polis qui pouvaient servir à contenir des colorants et des pendeloques en plaques dermiques de tortue terrestre, de technique très élaborée, représentées par deux pendentifs entiers (xiphiplastron et hypoplastron raccordés) et trois plaques plastrales privées de leur partie perforée.

#### **Les données anthropologiques et les rites funéraires**

Aucun document anthropologique n'a été conservé des fouilles de Latapie en 1912. Pourtant les notes d'information de cet auteur permettent de savoir que les deux squelettes complets avaient été recueillis dans le couloir qui forme diverticules, respectivement à 1,15 m et 1,50 m de profondeur. Un *cranium*, teinté en rouge était situé plus haut vers 0,60 m, la bouteille en céramique à fond conique placée à ses côtés. Les corps gisaient, comme celui découvert postérieurement par E. Poty en 1973, en decubitus latéral contracté et trois dalles avaient été dressées de part et d'autre de la tête. L'étude anatomique conduite sur le squelette découvert en 1973 conclut à la détermination d'un sujet masculin adulte, âgé de 20 à 30 ans, présentant encore quelques caractères mechtoides atténués. Or, l'abbé Breuil avait souligné l'ascendance également mechtoides des squelettes découverts antérieurement.

Les inhumations en caisson, la position bien établie des squelettes en decubitus latéral contracté s'accompagnèrent dans un cas au moins de dépôt d'ocre rouge, et d'offrandes déposées dans une bouteille de céramique à fond conique. Architecture de la sépulture, soins donnés au cadavre au moment de son inhumation et offrandes postérieures témoignent du souci d'honorer les morts.

#### **Les restes fauniques**

Deux catégories d'animaux sont représentés : les uns, sauvages vivant dans la forêt sont des carnivores comme les lions, panthères, ours, hyènes, chacals, les autres fréquentant des zones de pâturage découvert comme les antilopes bubales, gazelles, mouflons. Il faut y ajouter quelques animaux de savane comme le rhinocéros, un Equidé (*Equus mauritanicus*) et un rongeur : le porc-épic. D'autres animaux vraisemblablement domestiqués sont présents : ce sont les ovins et les caprins (moutons ou chèvres indéterminés) et un Boviné de petite taille. A cela s'ajoute l'autruche dont la présence est attestée par le nombre élevé de tests de coquilles d'œuf et la tortue terrestre. L'abondance des coquilles terrestres ne



s'accompagne pas cependant d'une très grande variété des espèces. On y a reconnu essentiellement : *Otala punica*, *Leuchchroa candidissima*, *Helix melanostoma*. Elles étaient si abondantes qu'on avait pu parler, en un temps, d'une escargotière sous abri.

### Les genres de vie

La comparaison de l'occupation de l'abri du Damous-el-Ahmar avec celle de la grotte Capeletti dans l'Aurès souligne l'identité du mobilier archéologique et des restes de nourriture, dans les deux sites. Le synchronisme de ces habitats a pu être établi, l'abri du Damous el Ahmar correspondant aux deux dernières séries d'occupation de la grotte Capeletti. En effet, les deux datations radiométriques du Damous-el-Ahmar ne fixent ni le début ni la fin de l'habitat mais précisent qu'il avait dû commencer avant le milieu du IV<sup>e</sup> Millénaire et s'était poursuivi quelques siècles après. Voici ces dates  $5\,720 \pm 195$  BP et  $5\,400 \pm 190$  BP soit  $3\,770 \pm 195$  BC et  $3\,450 \pm$  BC.

C. Roubet conclut que les hommes du Damous-el-Ahmar pratiquaient la chasse tant dans la forêt autour du site que sur les plateaux et dans les plaines voisines et devaient vraisemblablement aussi élever parallèlement chèvres et moutons, contribuant ainsi à l'instauration d'un régime pastoral dans les montagnes tébessiennes. Les habitants des abris du Damous-el-Ahmar, furent semble-t-il, des pasteurs semi-nomades, possédant de petits troupeaux de moutons et de chèvres domestiqués et vécurent vraisemblablement comme les pasteurs voisins de l'Aurès du IV<sup>e</sup> Millénaire, occupant saisonnièrement leurs abris sous roche, sur les pentes du Kef el Ahmar, récoltant après les pluies de printemps et d'automne des milliers de mollusques terrestres, si nombreux dans le site.

### BIBLIOGRAPHIE

- CAMPS G., *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Paris, Doin, 1971.  
 CAMPS-FABRER H., *Matière et art mobilier dans la Préhistoire nord-africaine et saharienne*, Paris, AMG, 1966.  
 LATAPIE M., « Procès verbaux des séances de la section d'Archéologie et de la Commission de l'Afrique du Nord », *BCTHS*, 11 juin 1912, p. CCXXXIII et CCXXXV.  
 ROUBET C., *Le gisement du Damous el Ahmar et sa place dans le Néolithique de tradition capsienne*, Travaux du C.R.A.P.E., Paris, AMG, 1968.  
 ROUBET C., *Économie pastorale préagricole en Algérie orientale : le Néolithique de tradition capsienne. Exemple : l'Aurès*, Paris, CNRS, 1979.

H. CAMPS-FABRER

### D9. DAMSĪRĪ (ad-Damsiri)

Aṛ-ṛays al-ḥajj Muḥamad ibn Laḥsen ad-Damsiri fut l'un des plus importants chanteurs-poètes traditionnels (*ṛays*, pluriel *ṛways*) contemporains dans la région du Maroc de parler tachelyyt. Ce fils d'un boucher naquit en 1936 à Tamsoult dans la région de Damsira, mais il vécut la plus grande partie de sa vie à Casablanca. Son nom de famille était Ajahud. Il reçut un enseignement coranique en vue d'enseigner à son tour le Coran mais il ne professa jamais. Il commença à devenir célèbre en 1963 et devint rapidement le plus grand *ṛays* de son temps. Il avait été l'élève de plusieurs maîtres dont le moins bien connu mais néanmoins le plus apprécié fut le Ḥajj Muḥammad Umarak. La célébrité de Damsiri ne fut peut-être surpassée que par celle d'al-Ḥajj Bela'id.

En 1965, avec le cirque Amar, il se rend successivement en Allemagne, Suisse,

France, Belgique et Pays-Bas, autant de pays qui possèdent d'importantes communautés marocaines. Après ce voyage en Europe, il se rendit en Algérie.

Après 1978, il constitue définitivement son orchestre de 9 musiciens, parmi eux se trouve son fils adoptif, Hassan Aglaou qui, récemment, devait, avec enthousiasme, perfectionner la musique de Damsiri.

Damsiri devait, en toutes circonstances, manifester son caractère indépendant et attentif aux mouvements sociaux. Ses chansons, en particuliers celles qui faisaient allusion à la situation politique, furent parfois à l'origine de troubles. C'est ainsi qu'il fut, en 1982, emprisonné pendant sept jours en raison de sa chanson intitulée « *aggʾm* » (farine), très critique à l'égard du gouvernement pendant ce qui fut appelé la Révolution du pain.

Damsiri a enregistré 80 à 100 cassettes que l'on peut trouver sur les marchés à travers tout le Maroc. Celles qui furent enregistrées officiellement sont disponibles partout, mais on peut trouver, aussi, de nombreux enregistrements clandestins. L'enveloppe de ces cassettes représente le maître rray avec son rebeb, le violon à une seule corde, instrument habituel des poètes-chanteurs. L'une de ses cassettes donne sa biographie. On trouve aussi en vente des vidéo-cassettes de Damsiri.

Damsiri est considéré comme le chanteur classique moderne le plus représentatif du *amarg ajdid* « la nouvelle génération de chanteurs ». Tous les jeunes marocains qui parlent la tachelyiyt, dans ou en dehors de la région où domine ce parler, connaissent le nom de ce maître et sa musique. Un autre chanteur qui s'était lui-même donné le sobriquet d'Ahmed ad-Damsīrī et avait critiqué le grand Damsīrī dans plusieurs chansons, fut forcé de lui présenter des excuses.

Damsiri avait épousé quatre femmes. Il est mort à l'âge de 53 ans, en 1990.

H. STROOMER

## D10. DANSE

La danse tient incontestablement une place de choix dans la culture berbère. Phénomène essentiellement rural, il s'agit habituellement d'une manifestation d'un haut niveau esthétique, à la mise en scène aussi symbolique que suggestive, sans doute liée à quelque thème de fécondité issu du fond des âges. Exutoire commode, en tout cas, pour des populations menant une existence rude, elle ne peut laisser l'observateur indifférent. Au mieux, elle le charmera grâce à son « mysticisme immanent » se répercutant « en ondes qui atteignent très profondément la sensibilité » (Mazel, 1971, p. 226).

### Domaine berbère marocain

Depuis le Rif jusqu'à l'Anti-Atlas, les danses berbères se succèdent, aussi nombreuses que variées ; raison pour laquelle il pourrait s'avérer fastidieux d'en établir un inventaire exhaustif. Tout au plus se contentera-t-on d'en citer les plus connues, d'en évoquer les traits caractéristiques, et de les situer dans l'espace marocain.

### Deux formes incompatibles : *aḥwaš* et *aḥidus*

À l'avant de la scène c'est le tandem *aḥwaš/aḥidus* qui prédomine, tant par son extension territoriale englobant l'ensemble du monde atlasique, que par les connotations culturelles et linguistiques qu'il renferme. En effet, l'*aḥwaš* s'identifie directement à l'aire *tašelḥiyt*, donc aux populations sédentaires appelées communément « chleuh », plus exactement *išelḥayn*. C'est dire qu'il se pratique dans l'Anti-Atlas, le Haut-Atlas occidental, et le Haut-Atlas central jusqu'à une ligne imagi-



Danse des Ayt 'Atta (Photo M. Morin-Barde)

naire (très perméable, aussi) allant de Demnat à l'Asif Mgun. Fait intéressant, du reste, c'est dans cette zone de contact que l'on assiste, depuis une trentaine d'années, à une poussée inexorable de l'*ahwaš* au détriment de l'*ahidus*, selon le musicologue Lortat-Jacob (1980, p. 68) qui a effectué un travail fort sérieux dans ce domaine. A telle enseigne, que les Ayt Mgun sont totalement gagnés par le phénomène, lequel s'étendrait également aux Ayt Bu Wlli.

Plus à l'Est, cependant, l'*ahidus* règne en maître chez les ksouriens transhumants de parler *tamaziɣt* du Haut Atlas oriental, dont il constitue la danse de base, ainsi que chez leurs cousins du Moyen-Atlas. Ensemble que le lecteur aura reconnu comme appartenant au groupe dit «beraber» (*imaziɣen*). L'*ahidus* (prononcé parfois *haydus*) parvient à franchir les limites nord-est du pays *amazɣi*, puisqu'on constate sa présence chez les Ayt Warayn, groupe important dont le parler s'apparente à la *Znatiya*.

### Une danse villageoise : l'*ahwaš*

Les deux danses, en vérité, sont assez différentes sur le plan chorégraphique. Dans l'*ahwaš* les tambours, qui sont démunis de timbre, peuvent jouer des rôles spécifiques, voire être de tailles différentes, en particulier dans l'Anti-Atlas (cf. Mazel, 1971, p. 232 et fig. 16, «Danse des femmes à Assa», Montagne, 1930, p. 5). Quant à l'agencement, variant superficiellement d'une région à l'autre, il peut compter deux (Lortat-Jacob, 1980, p. 69), même trois parties, (Chottin, 1948, p. 546). Il comprend parfois un unique rond de femmes (Morin-Barde, 1963, p. 78), parfois deux alignements se faisant face (Jouad/Lortat-Jacob, 1978, p. 74-75), s'infléchissant souvent en demi-cercle, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Séparation des sexes destinée à éviter tout mécontentement de la part d'un mari jaloux (Lortat-Jacob, 1980, p. 66). Pour ce qui est du rythme il est soit à deux, soit à quatre temps.

Les *ahwaš* les plus somptueux semblent avoir été ceux exécutés à Tlwat, fief du Glawi, du temps du Protectorat (Mazel, 1971, p. 230). Les Glawa, on le sait, sont passés maîtres dans cette forme artistique, au point que d'aucuns prétendent que l'*ahwaš* aurait pu avoir pour terroir natal le pays Glawi, supposition que récuse



*Ahidus* chez les Ayt Hadidou d'Imchill (Photo M. Peyron)

Lortat-Jacob (1980, p. 65). S'il reconnaît une certaine primauté en la matière aux Glawa, Mazel (1971, p. 230) vante également les qualités des *ahwas* que l'on peut admirer à la kasbah de Tawrirt, Warzazat. Spectacle d'un genre qui, malgré toute accusation de galvaudage touristique, plus ou moins justifiée, n'en conserve pas moins une réelle valeur folklorique – au sens noble du terme.

Bien qu'aucune description ne soit à même de faire honneur à la gestuelle d'un pareil spectacle, voici ce qu'en dit Chottin (1948, p. 546) : « Danse tout d'abord verticale et sur place, sans d'autres mouvements que dans le sens de la hauteur. Les bras le long du corps, la femme, dans une ondulation serpentine, fléchit légèrement les genoux, projette le bassin en avant, inclinant en même temps la tête sur la poitrine ; ensuite, dans un mouvement inverse, elle opère une extension de tout le corps de bas en haut, qui aboutit au rejet de la tête en arrière ; puis le cycle recommence ».

Ces *ahwas* de Warzazat sont surtout le fait des Ayt Wawzgit, autres spécialistes du genre, groupe occupant un territoire assez vaste sur la retombée sud du Toubkal. Chez eux, nous avons eu le privilège d'assister à un *ahwas* moins formel un soir d'Aïd el Kbir au clair de lune. Sans parler d'autres manifestations de facture différente, allant du délicieux *ahwas* impromptu des jeunes filles du pays Seksawa, à un *ahwas* de circonstance un jour de fête officielle à Imi n-Ifri, près de Demnat, ainsi que de superbes chœurs berbères sur le plateau du Tichka (Berque, 1955, p. 464, pl. XI).

Le rôle des tambourinaires d'*ahwas* mérite ici une mention spéciale. En début de soirée, un feu ayant été allumé au milieu de la place publique (*assarag*), ou au centre de la cour de quelque fière kasbah, chaque tambourinaire approche son instrument de la flamme afin d'en tendre convenablement la peau, ceci dans le but d'obtenir une sonorité optimale. Chez les Ayt Mgun, ils se lèvent alors et jouent debout pendant les premiers mouvements de la danse. Ce n'est qu'une fois l'harmonie rythmique bien installée entre les deux rangées qu'ils s'accroupissent pour ne pas obstruer le champ visuel des danseurs, (Lortat-Jacob, 1980, p. 66). Dans d'autres cas, toutefois, les tambourinaires sont représentés comme restant



*Aḥidus* chez les Ayt Hadidou d'Imchill (Photo M. Peyron)

accroupis au centre du cercle en début de danse. (Mazel, 1971, p. 231 ; Garrigue, 1964, p. 137).

### L'*aḥidus* des transhumants

Là où le rythme de l'*aḥwaś* est à deux ou quatre temps, celui de l'*aḥidus* est généralement à cinq temps, fait souligné par Chottin (1948, p. 545) qui l'assimile au « genre péonique des Grecs », alors que Lortat-Jacob (1980, p. 69) émet des réserves à ce propos. Rythme scandé à l'aide de tambourins à cadre de bois, munis de timbre, ce qui leur confère une sonorité vibrante, toute particulière. S'il y a plusieurs variétés d'*aḥwaś*, il en est de même pour l'*aḥidus*. Une constante, toutefois : est exclu le cloisonnement des sexes, lesquels se mêlent tous ensemble à la danse (Morin-Barde, 1963, p. 78). Par ailleurs, au niveau chorégraphique on distingue deux cas de figure : l'*aḥidus* peut prendre une forme linéaire ou circulaire. A ce moment-là, les femmes peuvent venir s'intercaler dans l'alignement des hommes, de même qu'elles peuvent former une rangée séparée face à celle des hommes.

Ceci tient au fait que chez ces tribus pastorales Ayt Myill, Izayyan, Ayt Yafelman, Ayt 'Atta et autres, la notion de *lḥeṣumt* (= « retenue », « modestie ») en public est atténuée par rapport à leurs congénères *išelḥayn*. Certes, des nuances s'observent. Ainsi les Ayt 'Atta forment, en principe, deux alignements où femmes et hommes se font face (Morin-Barde, 1963, p. 78 ; Bertrand, 1977, p. 85 ; Hart, 1981, p. 118) et se déplacent en avant et en arrière d'un pas lent. Lent également, le rythme chez les Ayt Mergad, où seules veuves, jeunes divorcées et jouvencelles sont admises dans l'*aḥidus*, alors que toute femme mariée s'y aventurant déshonorerait son époux (Bertrand, 1977, p. 238). Chez les Izayyan et les Iṣqirn on prononce plutôt *ḥaydus* et c'est un cercle que l'on forme (Le Glay, 1930, p. 61 ; Guennoun, 1934, p. 247).

Perçue comme défoulement, la danse est précisément un « temps fort », un moment où, sans fausse honte, les deux sexes peuvent se mélanger, au point de se toucher. Cet aspect tactile de l'*aḥidus* est mis en exergue par un bon mot célèbre,

rendu sous forme de distique (*izli*), attribué à un *u-ḥdiddu* anonyme invité à une danse en Melwiya, et qui s'émerveille au contact des capes à paillettes que portent les femmes de là-bas, contrairement à celles de sa tribu qui sont dépourvues de ce genre d'ornementation :

mer ufix may d uznex ad as yini  
iwa warraw hat ikka d muzun ġifi !  
(« Si je pouvais trouver moyen de vous le dire,  
Ah, les enfants, je ressens la caresse des capes paillettées ! »)  
(Peyron, 1988, p. 149).

Comme le dit un *ug-warayn* à propos d'une noce dans son village : « iwa, tili lfrajt txelq ; mulay ad-iṣṭaḥ, yimma-s at-tṣeṭaḥ, baba-s ad-iṣṭaḥ, itt-enn ur-ellint šay lḥyat ! ». (= « Et voilà, la fête s'organise ; le jeune marié va danser, sa mère va danser, son père va danser, cette nuit il n'y a pas lieu d'avoir honte ! » Peyron, 1983, p. 141). Chez les Ayt Warayn, comme chez leurs voisins Ayt Seġruššen, ce sont les hommes qui forment l'alignement, les mains jointes ; les femmes s'intercalent alors, en joignant leurs mains entre elles, aux côtés d'hommes de leur connaissance (« tisednan taffent tterf uwenn ssint »). Ceci dans le but de sauver les apparences. Ainsi, au cas où un père, un frère, ou un fiancé juge inconvenante sa présence dans l'*aḥidus*, il passe derrière elle, lui tapote discrètement l'épaule, et elle sort de l'alignement, sans nuire pour autant au bon déroulement de la danse.

Sans doute l'*aḥidus* se présente-t-il sous sa forme la plus authentique en pays Ayt Hadiddou : grands alignements des deux sexes que l'on a pu voir lors de l'*agduḍ* de Sidi Hmad u-Lemgni – autre Moussem d'Imilchil – pendant les années 1960/70 (Garrigue, 1964, p. 150-151 ; Bertrand, 1977, p. 131), époque à laquelle les danseurs, n'ayant pas encore subi l'anesthésie de la récupération touristique, s'appliquaient avec une conviction certaine. De nos jours, c'est lors des longues veillées automnales, à l'occasion de noces (*timġriwin*) qu'il convient de leur rendre visite si l'on souhaite voir les Ayt Hadiddou s'exprimer librement selon leur très ancienne tradition (Kasriel, 1990, p. 144), et non pas selon une orchestration de pure circonstance.

Au sein de la fraction Ayt Brahim, à Alemġu, il nous a été donné de participer en octobre 1981 à un *aḥidus* de mariage. La scène se déroulait dans un espace vide *inyer igerman*, selon la tradition, c'est-à-dire entre les hautes murailles de deux spacieuses demeures ; entre les deux alignements de danseurs une flambée, périodiquement ravivée à l'aide de buissons épineux permettait alors de mieux distinguer les visages des autres participants en proie à l'émotion de la danse : sensation d'harmonie, de vibration collective extrêmement intense. La danse se décomposait en sept mouvements :

1° Lancement d'un *izli* par le meneur de jeu, balancement de chaque rangée se faisant face, ce mouvement ayant pour nom *assergig* (tremblement) ;

2° La rangée B chante l'*izli* ;

3° La rangée B s'affaisse lentement en se déhanchant, puis remonte ;

4° La rangée A fait de même ;

5° La rangée B exécute trois flexions de genou, chacun monte sur la pointe des pieds, puis se laisse retomber ;

6° La rangée A fait de même ; chaque rangée répète ce mouvement ;

7° Les deux rangées reprennent leur balancement initial. (Cf. Mazel, 1971, p. 235).

Tout autre était un *aḥidus* improvisé, de bergers et de bergères, en août 1988, à près de 3 000 m d'altitude, au cœur du Jbel el 'Ayyachi, à Tagbalut n-Tṭiyat, haut lieu de la transhumance Ayt Hadiddou et Ayt Meryad. Exécuté selon un rythme plus enlevé, il mit en œuvre une vingtaine de jeunes gens et jeunes filles intercalées, formant cercle, auquel nous nous sommes joint. Chorégraphie plus fruste, marquée par trois flexions de genou, suivies d'un pas glissé vers la gauche, et ainsi de

suite, de sorte que le cercle tournait insensiblement et incessamment sur lui-même. Impression moins forte, sans doute, mais ambiance joyeuse et bon enfant tout de même.

### Variantes et dérivées de l'*aḥidus*

Au nombre de celles-ci on se doit de signaler la *tameyra*, forme relictuelle qui perdure dans la vallée de la Tassawt (Haut Atlas central) dans une région gagnée par la contagion de l'*aḥwaš* dominateur. La *tameyra* s'exécute principalement à l'occasion de mariages, comme son nom l'indique. Très voisine de l'*aḥidus*, c'est une danse de femmes marquée par des formules chantées en chœur et des battements de mains (Lortat-Jacob, 1980, p. 64).

Grâce à une étude récente sur les danses au pays Izayyan, nous disposons de quelques précisions quant aux formes de l'*aḥidus* qui s'y pratiquent. La principale semble être l'«oukch» (*aḥidus uks*) caractérisé par un frémissement des corps, un martellement des pieds, et «dont les rythmes se retrouvent dans toute la Berbérie» (Aherdan, 1980, p. 72). Forme plus grave, empreinte de ferveur quasi-religieuse, la *tamḥawst* de la région de Lqbab, legs culturel de l'ancienne et très influente confrérie maraboutique des Imhiauach. Citons enfin, pour mémoire, une troisième forme, l'*aḥidus lḥit*. Chez les voisins Zemmur l'agencement de l'*aḥidus* obéit à des règles semblables (Querleux, 1915/16, p. 113). En pays Ayt Sokhman et Ayt Hadiddou (Haut-Atlas oriental) il existe une forme d'*aḥidus* réservée aux femmes, connue très logiquement sous l'appellation *tahidust* (Kasriel, 1990, p. 130-131). Lors de la *tahidust*, associée essentiellement à la cérémonie de circoncision, les femmes forment deux alignements, face à face, et accompagnent leur chant au tambourin (*tallunt*).



Danse des Ayt Ben Guemmez de la région d'Azilal (Haut Atlas). Photo M. Morin-Barde

Autre *aḥidus* de femmes, largement connu, celui où se déhanchent ces fameuses danseuses-divertisseuses professionnelles de blanc vêtues, qualifiées du sobriquet péjoratif de «chikhate» (*ššixat*). Formant de véritables troupes d'une demi-douzaine de danseuses, coiffées par un chef (*rays*), habituellement joueur de violon ou



de luth, elles comptent également deux ou trois autres musiciens, tambourinaires pour la plupart. Ces ensembles louent leurs services à travers tout le Maroc à l'occasion de mariages et autres fêtes, se produisant parfois chez des particuliers. On a tendance à lier ce phénomène au pays Izayyan, surtout Khenifra ou sa région. En fait, si cette institution y a effectivement pris naissance, de nos jours des *ssixat-s* se recrutent aussi bien chez les Ayt Yusi, que chez les Ayt Myill ou Ayt Yahya. Du reste, un certain *u-ḥdiddu* du nom de Lahsen, descendu à Tiyyessalīn, devenu célèbre comme chef de troupe dans l'*azaḡar*, c'est-à-dire en plaine, n'en oublie pas pour autant ses origines montagnardes, et remonte parfois avec ses *ssixat-s* participer à l'animation du « Moussem d'Imilchil »,

Un autre type d'*aḥidus*, exclusif aux Ayt Bu Wgemmaz (Haut-Atlas central), est remarquable du fait que, comme le précise Mazel (1971, p. 234) ce sont « les femmes qui mènent la danse, au sens propre et au sens figuré ». Ronde féminine accompagnée par des tambourinaires enturbannés, portant *selḡam* blanc et poignard courbe, et un curieux joueur de flûte chapeauté d'une calotte conique qui n'est pas sans rappeler le bonnet phrygien.

C'est également aux Ayt Bu Wgemmaz, ainsi que dans quelques vallées voisines, que se manifeste la célèbre « danse des fusils », ou *adersiy*, qui serait une forme d'*aḥidus* selon Lortat-Jacob (1980, p. 69), signalée pour la première fois par Euloge (1932, p. 104). A l'occasion d'un mariage, ou autre fête importante du village, jusqu'à 80 hommes, déployés sur un large espace entre les maisons, chantent, dansent au son du tambourin et déchargent en l'air leurs antiques fusils en ramenant vivement la crosse vers le sol (cf. Bernezat, 1987, p. 104-105).

### Danses guerrières

Chez un peuple assez enclin à « faire parler la poudre », quoi de plus naturel que de trouver une cohorte de danses d'inspiration apparemment guerrière. L'*adersiy* semble caractéristique du genre. Il ne faudrait pas s'attendre, toutefois, à rencontrer des manifestations d'une facture identique aux danses de guerre des Amérindiens, ou autres peuplades dites primitives. Danses évoquant la guerre, certes, comme lors du simulacre de rapt de la fiancée chez les Izayyan (Laoust, 1915/16, p. 71) mais jamais de danse en tant qu'excitation collective propre à décupler l'ardeur des guerriers au combat.

Gellner est tout à fait formel à ce sujet (1969, p. 247-249). Cependant, si selon lui, les Berbères du Haut-Atlas n'ont pas de « danse de guerre », une affaire de danse a bel et bien déclenché chez eux une petite guerre intra-tribale. Cela se passait chez les marabouts de Zawit Aḡanṣal vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La naissance d'un garçon dans un foyer combla de joie le père qui organisa une fête mémorable au cours de laquelle hommes et femmes se livrèrent sans retenue à l'*aḥidus*. L'événement mérite d'être mentionné car il nous ramène à la notion primordiale de *leḡsumt*, qui admet ou n'admet pas certains comportements, surtout lorsque cela confine à la promiscuité sexuelle. Scandalisés par ce retour à des pratiques jugées immorales, leurs rivaux et voisins immédiats au Nord, les *igurramn* de Zawiya Tamga en firent un *casus belli* ; il s'ensuivit la « Guerre de la Danse », conflit sans beaucoup de gravité puisqu'il ne fit, à ce que l'on raconte, que sept victimes.

Laissons là cet incident cocasse et considérons quelques unes parmi les plus saisissantes des danses à connotation guerrière. Chez les *iṣelḡayn* du Haut-Atlas occidental, c'est la danse des *taskiwin* (Morin-Barde, 1963, p. 76), *aḡwaṣ* exclusivement masculin où les participants évoluent, une corne à poudre en argent sur l'épaule, s'accompagnant au son d'un petit tambour de terre (*ṭarija*). Les meilleurs spécialistes de cette discipline viennent du pays Gedmiwa ; on les voit souvent à Amizmiz, ou à Marrakech lors du Festival du Folklore. Certains seraient originaires



des Seksawa, selon Mazel (1971, p. 232) ; mais Berque n'y fait point allusion dans son étude sur cette tribu.

Autres *išelhayn*, les Haha, dont le pays avoisine la côte atlantique, se distinguent par une danse des poignards. Plus spectaculaire, la danse du sabre chez les *harratin* du cours moyen du Dra', à Tinzulin et à Zagora, où les participants aux mouvements très lestes miment un combat à l'arme blanche. Ils se produisent aussi à la Qela't Mguna sur un tapis de roses, lors de la fête annuelle consacrée à cette fleur, (Bertrand, 1977, p. 58).

Dans la partie orientale du Moyen-Atlas, et chez les Ghiata de Taza en particulier, les hommes exécutent une danse de fusils aussi bien diurne que nocturne. Circulant d'un pas lent, à intervalles réguliers les danseurs déchargent leurs fusils à l'unisson, en dirigeant le canon vers le sol, soulevant poussière et gravillons. Épisode purement ludique, excluant tout simulacre de combat, exigeant à la fois adresse et agilité.

Une forme très voisine de fantasia pédestre a été observée par Biarnay (1915/16, p. 28) dans le Rif. Son agencement serait similaire aux danses du Mzab et d'autres ksouriens du Sud-Algérien : « ... les tireurs se placent sur deux rangs qui se font face, s'écartent, se rapprochent, s'entre-croisent. (...) A un signal donné tous les tireurs crient en chœur l'*acița* (« cri »), qui comporte souvent une invocation à un saint de renom, puis tous à la fois et en une seule salve déchargent leurs armes le canon tourné vers le sol. »

Plus franchement guerrière, la « danse de la poudre » (*ta'yan r-barud*) des Ayt Waryağar et autres tribus riffaines, ne met aux prises que deux (parfois quatre) hommes, les *ibarudiyin*. La djellaba relevée autour de la taille pour être libres de leurs mouvements, les champions s'affrontent en une homérique mascarade de combat individuel. D'une démarche souple ils se déplacent à l'intérieur du cercle des spectateurs, faisant tourner leur fusil de la main gauche, tout en montrant le poing de la main droite pour défier ou menacer l'adversaire. Ceci est accompagné de bonds prodigieux, de volte-faces, sous les acclamations d'une assistance enthousiaste. Alors que le ton monte, l'échange d'invectives devient plus passionné, les protagonistes empoignent leurs armes à deux mains, rotations de buste et virevoltes se succèdent à un rythme plus endiablé. Puis vient le crescendo où chaque guerrier fait voler la poussière et hurler les chiens en tirant vers le sol. Malheureusement, cette danse fort spectaculaire a disparu du répertoire depuis la guerre du Rif (Hart, 1976, p. 172-174).

### Un trait de « berbéritude » : ay aralla buya (Rif)

Au début du siècle, lorsque les *ibarudiyin* se livraient à leur manège guerrier il était de bon ton pour les jeunes filles présentes d'entonner en chœur un petit refrain de danse connu : *ay aralla buya*, parfois déformé en *lalla buya*, contraction de : *ayara liyara ayara labuya*, censé signifier « oh mère et père ! », comme pour ramener l'événement au niveau des choses essentielles de la vie.

Signalé pour la première fois par Biarnay (1915/16, p. 42), ce refrain très ancien, entrecoupé de couplets (*izran*), s'entend lors de naissances, circoncisions ou mariages, et représente, à lui seul, une institution typiquement riffaine. A tel point qu'elle est indissociable de la notion de « berbéritude » chez des tribus comme les Ayt Waryağar, Igzinnayn, ou Timsaman. Quand il y a mariage, ce sont les demoiselles d'honneur (*dıwzirin*) qui chantent l'*ay aralla buya*, tout en dansant et en s'accompagnant au tambourin *addjun*, avant d'escorter la fiancée vers la demeure de son futur.

La danse elle-même (*dfurjt*) se décompose en deux phases : l'*ay aralla buya* proprement dit, et le *şdıh*. L'*ay aralla buya* s'effectue par petits pas lents, monotones, selon une trajectoire circulaire, que Mazel (1971, p. 234) a qualifié de



Aouaš des Mezquita (Haute vallée du Dra). Photo M. Morin-Barde

«danse un peu mièvre». Lors du *šđih* les choses s'animent; le cercle devient alignement où les filles ondulent des hanches et frémissent du buste, arrachant leurs foulards avec lesquels elles décrivent des moulinets, le tout à une cadence beaucoup plus rapide. Cette danse, réservée aux filles célibataires, est formellement interdite aux femmes mariées, le fait de se déhancher et de se découvrir en public étant hautement inconvenant. Du reste, dans l'ancien temps, obligation était faite aux *diwzirin* de porter le voile pendant l'*ay aralla buya*; de nos jours, on juge le port de lunettes de soleil suffisant pour conserver leur anonymat (Hart, 1976, p. 169-171).

### Conclusion

Sur le plan quantitatif nous avons volontairement limité cette étude des danses berbères marocaines. Si certaines manquent à l'appel, comme la danse des coussins du Moyen-Atlas, ou celle des jeunes de Talsinnt, cela a été dicté par un souci de clarté. De même, les danses des *gnawa*, la *guedra* des «Hommes bleus», ou les fantasias à pied des Jbala n'y figurent pas non plus, car se situant en dehors du domaine berbère *stricto sensu*.

Nous nous sommes attachés à démontrer à quel point les danses principales – *ahwaš*, *ahidus*, *ay aralla buya* s'identifiaient aux trois grandes aires linguistiques berbérophones du Maroc : respectivement, celle de la *tašelhiyt*, la *tamaziğt*, et la *tarifiit*. Par la place prépondérante qu'elles occupent dans l'inconscient collectif, ainsi qu'en raison de l'importance qui leur est accordée dans l'organisation des fêtes traditionnelles, du fait aussi de la véritable polarisation dont chacune d'elle fait l'objet au sein du groupe concerné, il est clair que les danses, tout autant que l'usage de la langue vernaculaire, contribuent à déterminer le degré de « berbéritude » des différents groupes.

Cet héritage millénaire, d'aucuns le disent menacé, mais il semble se maintenir contre vents et marées grâce à certaines initiatives heureuses prises en haut-lieu, ainsi qu'en raison de l'acharnement et de la fierté des principaux intéressés, à préserver un acquis culturel d'une grande richesse.

#### BIBLIOGRAPHIE

- AHERDAN M., « Sur les traces de notre culture », *Amazigh*, n° 3 (p. 59-72), n° 4, p. 87-93, Rabat, 1980/81.
- BERNEZAT O., *Hommes et vallées du Haut-Atlas*, Glenat, Grenoble, 1987, p. 103-105.
- BERQUE J., *Structures sociales du Haut-Atlas*, PUF, Paris, 1955.
- BERTRAND A., *Tribus Berbères du Haut-Atlas*, Ed. Vilo, Lausanne, 1977.
- BIARNAY, « Notes sur les chants populaires du Rif », *Archives Berbères*, Rabat, 1915/16, p. 26-43.
- CHOTTIN A., « La musique berbère », in *Maroc L'Encycl. Col et Mar.*, Ed. de l'Empire Français, Paris, 1948, p. 544-550.
- EULOGE R., *Pastorales berbères*, Casablanca, 1932 (re-éd. 1970), p. 104.
- GARRIGUE F., *Le Maroc enchanté*, Arthaud, 1964, p. 135-151.
- GELLNER E., *Saints of the Atlas*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1969, p. 247-250.
- GUENNOUN S., *La Voix des Monts*, Ed. Omnia, Rabat, 1934, p. 247-251.
- HART D., *The Aith Waryaghar of the moroccan Rif*, Univ. of Arizona Press, Tucson, 1976.
- HART D., *Dadda Atta and his Forty Grandsons*, Menas, Cambridge, 1981.
- JOUAD H., LORTAT-JACOB B., *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Seuil, Paris, 1978.
- KASRIEL M., *Libres femmes du Haut-Atlas ?*, L'Harmattan, Paris, 1990.
- LAOUST E., « Le mariage chez les Berbères du Maroc », *Archives Berbères*, Rabat, 1915/16, p. 44-80.
- LE GLAY M., *Les sentiers de la Guerre et de l'Amour*, Ed. Berger-Levrault, Paris, 1930, p. 60-63.
- LORTAT-JACOB B., *Musique et fêtes du Haut-Atlas*, Ed. Musicales Transatlantiques, Paris, 1980.
- MAHDI M., « La danse des statuts », *Pratiques et résistances culturelles du Maghreb*, CNRS, Paris, 1992, p. 85-112.
- MAZEL J., *Enigmes du Maroc*, R. Laffont, Paris, 1971, p. 225-239.
- MORIN-BARBE M., *Le Maroc étincelant*, Edita, Casablanca, 1963, p. 63-81.
- MONTAGNE R., *Villages et Kasbahs Berbères*, F. Alcan, Paris, 1930.
- PEYRON M., *Corpus provisoire de textes des Ayt Waryan*, inédit, Rabat, 1983.
- PEYRON M., *Isaffen Ghbanin : Rivières Profondes*, manusc. inédit, Rabat, 1988.
- QUERLEUX Cne. « Les Zemmour » in *Archives Berbères*, Rabat, 1915/16, p. 44-80.

M. PEYRON

#### La Danse en Kabylie

On a coutume de parler de la danse kabyle, alors qu'il a existé et existe des danses kabyles.

De même que pour le chant et ses genres, certaines sont dotées d'un nom, d'autres en sont dépourvues, tandis qu'il y en a qui sont associées et prennent leur nom à la mélodie qui les rythme alors que d'autres sont inhérentes au rituel.

Diversifiées, sacrées, ludiques, rituelles, réparties selon les deux sexes, individuelles ou collectives, elles sont tout cela à la fois.

Le terme qui désigne en kabyle la danse est *šdeh*, avec les formes apparentées suivantes : le verbe *šdeh* (*yešdeh*, *šetteh*...) *ašetah* (pl. *išetahen*) *tašetah* (pl. *tišetahin*) lequel par extension désigne quelqu'un de frivole. Plus précis, *rdeh* désigne le fait de danser pleinement et à fond, de même le verbe *rqes* (emprunt à l'arabe) dont les dérivés *rqiqes* et (*a*)*serqiqes* – qui est aussi un critère d'appréciation – est le fait de faire bouger tout le corps sur un rythme rapide ; il est utilisé par extension pour quelqu'un qui danse bien, on dira par exemple : *ma ad ers* (sous entendu *yer šdeh*) *d arqiqes i tetterqiqis* « quand elle se met à danser, elle excelle », aux Illulen pour la même chose, on dira *tetredway yak*.

Sur le plan diachronique, on ne peut que spéculer sur ce à quoi ressemblaient les danses kabyles ; a priori des danses collectives telles qu'elles sont connues dans le reste du monde berbère, l'*aḥwaš*, l'*aḥidus* (Maroc) ou l'*abdawi* (Aurès), n'existent pas vraiment mais des résidus, des avatars subsistant dans telle ou telle région pourraient nous aider, au travers de quelques recoupements, à recoller les pièces d'une réalité désormais éclatée.

La société kabyle ayant évolué très vite, la danse est prise dans le tourbillon de la modernité jusqu'à la quasi disparition de ses multiples réalisations et sa cristallisation autour d'un modèle type du côté féminin, et un autre, hybride, pour ne pas dire bâtard du côté masculin ; on trouve néanmoins dans chaque village un vieux ou une vieille et parfois même des jeunes dansant encore à l'ancienne.

Il est curieux de constater, en dehors des At Mengellat, que les commentaires se limitent à : *nšetteh kan daya* « on danse et puis c'est tout ! » (Ifigha), *neqqar šdeh ueebbut*, *wammas*... (Imezzayen et Ayt emeɣ, Illulen...).

Du côté masculin, il existait une danse collective appelée *leeb l-lxil* « Jeu des chevaux » présente partout au Maghreb, désignée également sous le nom de *leeb l-lbarud* « Jeux de la poudre » (cf. Errais et Ben Larbi 1985 : 12) ou *Fantasia* (mot d'origine italienne), qui s'inscrit dans une tradition à la fois équestre et militaire : elle se déroule sur une plate-forme *ag'ni* (en Kabylie montagnarde) ou *tizi* (en Kabylie de la plaine) et met en scène un ensemble de cavaliers – le cheval restant pour cette région un signe de richesse et de luxe – enfourchant leur monture et faisant danser leurs chevaux dont le pas cadencé inspire le rythme des tambours, lequel à son tour détermine le trot majestueux appelé *ssira*.

Cette parade consiste également en jeu de coups partant des fusils à pierre. Disparue au moins depuis la guerre, *leeb l-lxil* survit sous une autre forme, notamment aux At Mengellat où les danseurs dansent sous forme de trot, un pied devant à plat et un autre derrière décollé, et un bâton entre les mains ; l'un d'entre eux imitant le galop du cheval, effectue quelques mètres, allant de la piste de danse à un autre endroit du village.

Aux At Abbas, la même mini-fantasia est désignée par le terme *Tigmarin* (pl. de *tagmart*) « Les juments », et tout comme pour *leeb l-lxil*, la fête dans laquelle figure cette parade est hautement appréciée : *wllah ar s tegmarin* « ils ont fait leur fête avec les juments » dit-on dans la région ; d'ailleurs, sur les rives de la Soummam une bonne danseuse est métaphoriquement appelée *tagmart* ; à Akbou, on dira *tettef tiyerɣert am tegmert* (litt. « elle a pris (occupé) l'espace de danse comme une jument ») pour une danseuse gracieuse qui n'opte ni pour des mouvements rapides ni trop lents. Dans tous les cas, la danse berbère en général semble s'inspirer du trot et de la majesté équestre, que ce soit la danse chaoui, l'*aḥwaš*, l'*aḥidus*, les danses kabyles anciennes qu'elles soient féminines ou masculines : le pied gauche en arrière incliné légèrement avance lentement tandis que le pied droit, avec un fléchissement du genou va de l'avant.

*Ddrisa* ou *ddersa*, de la racine *DRS* qui signifie à la fois aligner, lier et surtout piler (comme en arabe maghrébin), s'effectue sur un rythme de *derbouka*\* (et donc

citadin ?) : les hommes alignés se livrent à cette danse avec les pieds ; comme sur l'aire à battre – aux Illulen, le grain est aussi appelé *ddersa* – ils martèlent des pieds les uns près des autres. Aux At Eisi, lorsque les hommes se mettent en place pour danser, on dit : « *ad ddzen taqaet* », « ils vont piler le sol ».

Prenant le nom d'un morceau mélodique, *Rribumbu* – origine et sens du mot non identifiés – est apparue aux environs des années soixante, et se danse alternée de sketches (pris en charge par un homme et une femme), en tout cas à *Iyil bb'ugni* (At Mengellat), qui meublent le silence inhérent à cette mélodie, suivi illico de la musique et de la danse et ainsi de suite...

Dansée en solo, *taqfayt* l'est souvent par un habile danseur connu et sollicité pour cela, sur un air très rapide. Celui-ci s'installe au centre de la piste (plate-forme) et se livre à un roulement des épaules puis à un tremblement du corps entier, à l'exception de la tête. Les bras maintenus horizontalement, il lève tantôt un pied (avec pli du genou), tantôt l'autre, sous les battements des mains, des exhortations de l'assistance qui le pousse à exceller davantage dans son art. Par extension, l'adjectif *aqfay* désigne une personne frivole, qui bouge beaucoup ou qui ne tient pas en place (sens retrouvé un peu partout notamment aux Igawawen), Aux At yetturey et aux Illulen, *taxfayt* (de la racine arabe *XF*) désigne la façon de danser la plus rapide.

Ayant connu des danseurs professionnels – les descendants d'esclaves y excellent comme les At Wendlus (lignée d'anciens esclaves des environs de Ain El Hamman) réputés pour leurs performances corporelles et servant même de métaphore : *iha, iha, a mm imezran ar aggu, iha, iha, ššedh-im n At Wendlus*, « Vas-y ! toi aux cheveux jusqu'à la taille, ta danse vient des At Wendlous » loue-t-on des danseuses sur piste – la Kabylie garde encore quelques noms dont celui du célèbre Azwaw (xix<sup>e</sup> ou xviii<sup>e</sup> siècle ?) également chanteur, poète, tambourinaire, à travers la mémoire populaire et notamment dans un chant louant ses prouesses et sur lequel il dansait [repris par le chanteur Idir (1976)]. Sa façon de danser a été reprise par les femmes et est désignée par *taɣ'ešt pp'Azawaw s umendil ajdid...* « le chant d'Azwaw avec un foulard neuf » : la danseuse met un burnous, avance à petits pas et trotte lentement et gracieusement tout en alternant doucement tantôt un pan du burnous avec le bras droit dans un mouvement d'aller-retour, tantôt le bras gauche, ce qui donne à la silhouette, l'allure d'un oiseau déployant ses ailes.

Si les danses masculines sont dotées de noms, il n'en est pas de même pour les danses féminines. D'emblée, il apparaît que c'est le corps entier – observation faite auprès de trois, voire quatre générations – qui était sollicité et non comme le montre l'actuelle « danse kabyle » seulement les hanches ; c'est ainsi que les femmes âgées distinguent *šdeh arusan* « danse posée » de *sdeh aqlahaḥ* « danse excitante, provocante » qu'exécutent les jeunes générations actuellement. Dès lors, l'on distinguera la danse à petits pas qui accompagne certains genres chantés comme l'*aḥiḥa* (Mahfoufi 1992 : 240), l'*ašekker* (Lacoste-Dujardin 1981 : 127) *aqellal* (Ait Ferroukh 1993a : 1870) exécutées par des groupes de femmes qui se répartissent en deux et qui vont les unes vers les autres en fonction du rythme mélodique, de la danse en solo, dans laquelle la femme meut tout son corps avec grâce tout en avançant doucement et articulant ses mains tantôt vers l'arrière, tantôt vers le devant, puis à gauche et à droite.

Un autre type de danse imitative, qu'on pourrait appeler « aviaire », de par son inspiration des oiseaux, imite tantôt la légèreté et la souplesse de l'épervier (*bu eemmaḥ*) en jouant avec les mains et les pieds, tantôt la grâce de la perdrix (*tasekkurt*), qu'on retrouve beaucoup dans les textes de louanges, par exemple : *a mm uqabub n tsekkurt wi i km ikrān ad yekk tappurt* « ô, bec de perdrix ! qui ne t'aime pas, prene la porte ! » ; de même dans les Aurès où l'*abdaoui*, qui consiste en un déploiement des robes des danseuses comme des ailes, leur vaut le surnom de *hijlāt* « perdrix » (cf. Lièvre 1984 : 64). Cette danse est, entre autres, exécutée sur un

chant ancien – repris en masse par les chanteurs professionnels actuels notamment les chanteuses comme M. Domrane, Massa Bouchafa (seulement sur scène) et avant elles la chorale Amirouche (cf. références) – où les performances respectives concernant l'un et l'autre oiseau sont effectuées en fonction du texte chanté : *a bu emmar ilha!* « ô, qu'il danse bien l'épervier! », *a bu sekkur ilha!* « ô, qu'elle danse bien, la perdrix! »...

Les anciennes danses kabyles féminines ne sont pas toutes forcément accompagnées du bendir ; parfois quelques coups donnés sur *tarbut* « le grand plat de couscous » suffisent ou alors de petits coups secs donnés sur une baratte (*taxsayt*) et en même temps sur une autre secouée, rythmant ainsi la pierre introduite à cet effet à l'intérieur de l'instrument...

Parallèlement la danse du ventre – qui n'a rien à voir avec la danse orientale – se retrouve, de façon ponctuelle et moins répandue que dans la vallée de la Soummam, aux At Yenni par exemple où elle est réalisée avec le bas-ventre appelé *lbila*. Aux Illulen (zone frontière de la Kabylie du Djurdjura avec celle de la Soummam), elle se danse comme partout ailleurs, avec le ventre *taqensist* qui prend dans cette région le sens précis de « nombril ». De la vallée du Sahel vers le Bibans et les Babors, en passant par At yeela (vers Bouira et Tikjda) cette danse semble particulièrement élue.

Pour revenir à la danse des hanches, elle s'exécute de deux manières : l'échine droite, un foulard noué autour du bassin, le mouvement composé se concentre exclusivement sur le bas du corps : pieds parallèles joints, les jambes tendues dans un premier temps, les pieds doivent tantôt se rejoindre à tour de rôle, tantôt c'est la pointe qui forme un léger pas vers le milieu de la position des pieds, l'un de ces deux mouvements peut-être retenu par la danseuse, comme elle peut alterner les deux en fonction de ses dispositions et du rythme ; les mains, quant à elles tiennent un foulard maintenu soit derrière la tête, soit devant le visage ou alors tenu par une main en libérant l'autre, ou se livrant à des rondes accélérées et glissant habilement le morceau de tissu d'une main vers une autre.

Le second mouvement est particulièrement prisé dans le style suggéré par le chant *rfed aḍar-īm a Yamna! sers aḍar-īm a Yamna* « lève ton pied Yamna ! pose ton pied Yamna ! » chanté partout dans le Djurdjura, notamment aux At Betrun, At Sedqa (voir la reprise qu'a faite Idir de ce refrain dans la chanson *Yelha wurar* en 1993), la danseuse lève un pied pour le poser dans le sens contraire, puis l'autre et ainsi de suite...

Le second type de danse consiste à poser les pieds parallèles, très à plat et se mouvoir sans les détacher du sol, supportant ainsi des hanchements de plus en plus rapides. Actuellement, cette danse est intensifiée dans ses mouvements et tend à se généraliser de par sa diffusion par la télévision dans les années soixante-dix. Les diverses chorales de Tizi-Ouzou (Lycées El Khansa, Amirouche, Fadhma N'Soumeur) avec de nombreuses filles originaires des At eisi (région où ce type de danse est élu) semblent aussi avoir contribué à l'imposer, d'autant que l'influence de la derbouka (au rythme très rapide) peut avoir favoriser cette tendance.

Dans tous les cas, le mouvement général de la danse des hanchements doit ressembler initialement au roulement du tamis, d'où la métaphore utilisée pour parler d'une danseuse gracieuse la *tesaffay* (litt. « elle roule du tamis »).

Certaines régions connaissent des danses spécifiques comme l'*anexšel* aux At eisi, et *aseleeb* aux Iwaḍiyen (Ouadhias), les deux interviennent après *tibuḡarin* ; une femme se met à danser et l'assistance l'exhorte à faire mieux et plus : dans le cas de l'*aseleeb* (issu de la racine *leb* arabe « jouer ») à la danseuse – qui appartient, selon F. Yantren, soit au lignage de la mariée ou du marié – la mère d'un des deux futurs conjoints remet la *tawsa* « argent remis par les invités », le clan opposé se charge donc de « la faire jouer ». Elle s'y met sous un chant de louanges – « parlé, basé uniquement sur les battements de mains et le son du tambour » – qui l'incite à

exceller et à mouvoir tout son corps, des épaules aux hanches en passant par le nombril (cf. Yantren 1987) : les femmes de l'assistance y mettent aussi beaucoup de zèle et vont même jusqu'à accompagner leur performance de sifflements : « ... la danseuse peut mouvoir toutes les parties de son corps et même danser en écartant les jambes ce qui est mal vu en dehors de *Aslaâb* » (idem).

L'*Anexšel*, quant à lui, spécifique aux At eisi, est également exécuté par une femme, laquelle sous un chant de louanges mi-parlé, se livre à des performances corporelles à partir d'une position debout : tenant un foulard avec lequel elle se couvre l'arrière de la tête, elle meut ainsi tout le haut de son corps en procédant à un roulement des épaules et de la tête sous les encouragements des femmes, jusqu'à une semi-transe, ces dernières se mettent alors à chanter *tennexšal*, *tennexšal* « elle est en transe, elle est en transe ».

Il apparaît que *Aseleeb*, *anexšel*, et *ašekkerr*, *n tšettaht* (à défaut de l'appeler autrement comme At Mengellat : cf. Y. At Saâdi 1960 II : 106-111), bien que différents dans leurs réalisations, obéissent à un même principe, celui de pousser la danseuse à donner le meilleur d'elle-même, exceller, voire même se surpasser.

Danse « sacrée », l'*ajdab* se déroule en Kabylie un jour déterminé, dans un sanctuaire réservé à cet effet. L'arrivée des pèlerins commence à partir de douze heures, mais ce n'est qu'après le dîner, que la séance commence, les bendirs battent leur plein, puis les uns et les autres, femmes et hommes d'un côté ou de l'autre, se mettent à l'*ajdab* (*ad jedben* dit-on en kabyle) autrement dit balancer la tête d'avant en arrière jusqu'à la transe ; les mouvements accélérés de plus en plus, sont empreints de frénésie et certains tombent en catalepsie. C'est dans ce genre de manifestations que les célèbres adeptes de Sidi eemmar se livrent à des pratiques extrêmes, comme avaler du feu, se transpercer la joue avec une aiguille, marcher sur la braise... après avoir consommé la fameuse *ccemma n Sidi eemmar*, « tabac de S.A. ». Danse de société, l'*ajdab* est souvent sollicitée pour des fonctions thérapeutiques : dans tous les cas, destinée au bien-être du corps, elle est ivresse choréique, communion d'ordre mystique.

« Célébration », « Langage », la danse est en deçà de la parole, car comme le note J. Chevallier « ... là où ne suffisent plus les mots surgit la danse » (1983 : 337) ; elle est, certes, art de se mouvoir mais aussi définition de soi/Soi : le Kabyle s'y présente et se représente dans sa nudité individuelle, communautaire, y imprimant les stigmates de sa civilisation. Elle est libération des énergies contenues dans le quotidien comme le montrent les diverses danses des fêtes, extase (voir l'*anexšel* par exemple), ascension de par l'*ajdab*, mais d'abord et avant tout grâce et chorégraphie.

#### DISCOGRAPHIE

Chorale de Tizi-Ouzou, Amirouche, *Abrid Tizi-Ouzou* (cassette sans titre). Paris, Editions azwa (cassette non datée).

Idir., *Azwaw* (2,55) *A vava inou va*, Paris, Marconi, 1976.

Yelha wurar (3,51) *Les chasseurs de lumière*, Paris, Nina production, 1993.

#### BIBLIOGRAPHIE

AIT FERROUKH F., « Le chant kabyle et ses genres », *Encyclopédie berbère* XII, Aix-en-Provence, Edisud, 1993, p. 1869-1871.

AT AMAR ou SAÏD Y., *Le mariage en Kabylie*, II (trad. Sr Louis de Vincennes). Fort National, *Fichier de documentation berbère*, 1960.

BEN LARBI M., ERRAIS B., « Ethnographie des pratiques corporelles dans la Tunisie précoloniale », *Cahiers de la Méditerranée* 32, p. 3-24, Université de Nice, juin 1986.

CHEVALLIER J., *Dictionnaire des symboles mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Laffont (réed.) 1982.

LACOSTE-DUJARDIN C., « Des femmes chantant les hommes et le mariage. Louanges lors d'un mariage en Kabylie : ccikran », *Littérature orale arabo-berbère* XII, p. 125-161, 1981.

LIÈVRE V., *Danses du Maghreb d'une rive à l'autre*, Paris, Karthala, 1984.

MAHFOUFI M., *Le répertoire musical d'un village berbère d'Algérie (Kabylie)*. Thèse de doctorat de l'université (Dir. G. Rouget), Nanterre, Paris X, 1992.

YANTREN F., *Chants kabyles féminins. La cérémonie du henné du mariage : tibuğarin*, Mémoire de DEA de l'EHESS (Dir. C. Lacoste-Dujardin), 1987.

F. AÏT FERROUKH

### La Danse des cheveux

Malgré son caractère très archaïque, la danse des cheveux, du moins celle pratiquée dans le Souf, dans le Sud tunisien et en Tripolitaine, n'est pas d'origine berbère. C'est, à l'origine, une danse de nomades qui fut adoptée, dans le Souf, par des sédentaires qui l'ont « modernisée », remplaçant par exemple l'huile dont les danseuses s'ognaient les cheveux par des parfums industriels. Cette danse reste cependant méprisée par la plupart des citadins et les familles qui prônent la rigueur islamique. Elle fut vraisemblablement introduite dans le Souf par les Rebaïa venus de Tunisie et de Tripolitaine à une époque relativement récente. Elle fut ensuite adoptée par les Troud et les Chanba\*. Elle gagna également l'île de Djerba. La danse des cheveux est plus anciennement connue chez les Merazig de la région de Médenine (Sud tunisien) et chez la plupart des tribus arabes ou arabisées de Tripolitaine.

La danse des cheveux s'appelle *nakhkh* ; ce terme sert habituellement à désigner le mouvement que fait le chameau en s'agenouillant ; dans une acception voisine, il s'applique au mouvement de la tête du cheval qui encense. D'après J. Ferry, les chevaux des nomades arabes, dressés pour le combat, se mettaient à danser de la tête aux sons rythmés du *tobol* (tambour), leur crinière portée longue volait alors comme la chevelure des danseuses ; ce mouvement d'arrière en avant serait aussi appelé *nakhkh*.

Quels que soient la région ou le groupe ethnique, seules les jeunes filles vierges, les jeunes veuves ou divorcées peuvent prendre part à la danse. C'est l'occasion, souvent unique, pour les jeunes gens de voir le visage de celles qui leur sont promises, et pour eux, de parader et de faire valoir leur talent de chanteur ou de poète puisque des chants accompagnent toujours cette danse. Les jeunes filles ont préparé leur chevelure avec un mélange d'eau, d'huile et de sable préalablement « grillé » dans une écuelle de terre, de façon à donner aux mèches une certaine rigidité qui accentuera l'ampleur des mouvements de la chevelure au moment de la danse.

La chorégraphie est des plus simples : les jeunes danseuses sont disposées en ligne ou en demi-cercle, serrées les unes contre les autres, l'essentiel réside dans le mouvement semi-circulaire donné à la tête, de façon que les cheveux dénoués tournoient autour d'elles. Chaque danseuse se place devant un bâton planté dans le sol ; ce bâton peut être remplacé par une pierre (Médenine). Pendant la danse les femmes s'appuient, de la main droite sur ce bâton ou cette pierre. Suivant les temps de la danse, les jeunes femmes sont tantôt debout, tantôt à genou. Seule la chevelure dénouée, qui au début voile le visage, est libérée pour la danse. Les bras restent collés au corps, cachés par un ample haïk.

Le mouvement donné à la chevelure qui constitue l'essentiel de la danse ne commence pas immédiatement. Il débute imperceptiblement, au rythme de la musique. Peu à peu les danseuses impriment un balancement à la masse capillaire, puis la rotation de la tête devient telle que la chevelure tantôt balaye le sol, tantôt s'agite en l'air et se dresse en une seule gerbe par la vitesse du tournoiement. Avec





Danse des cheveux dans l'oued Souf (Photo R. Richard vers 1950)

l'accentuation du rythme, une certaine frénésie s'empare des danseuses, elles frappent le sol d'une main puis de l'autre tandis que la chevelure tournoie de plus en plus vite. Certaines sont prises de vertige tout proche de la transe. La danse est arrêtée par la décision de l'une des femmes qui, tout en continuant à danser, s'approche des chanteurs, saisissant alors avec adresse une sandale, elle la jette au milieu des danseuses qui arrêtent immédiatement leur mouvement ; les hommes mettent fin instantanément à leur chant. Les rares informateurs insistent tous sur le brusque arrêt du chant et de la danse. Les danseuses écroulées sur place, se voilent, mais la danse peut reprendre aussi brusquement après un moment de repos.

La danse des cheveux telle qu'elle est pratiquée par les Rebaïa dans le Souf, les Merazig et les Sabriya dans le Djerid, par les Touazin et Ouderna dans la Djeffara, présente des analogies avec d'autres danses archaïques aussi bien en Syrie qu'en Maurétanie, mais la parenté que J. Ferry voulait établir entre la danse des cheveux et l'*ahal\** touareg ne repose que sur le rapprochement que ces deux pratiques permettent entre jeunes hommes et jeunes femmes. En fait la danse des cheveux existe chez les Touaregs, en particulier les Kel Aïr. Cette danse est menée jusqu'à la transe considérée comme curative et recherchée intensément.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BERTHOLON L. et CHANTRE E., « Exploration anthropologique de l'île de Gerba », *L'Anthropologie*, t. VIII, 1897, p. 571.  
 MENUILLART H., « Une noce à Zarzis, la danse des cheveux », *Rev. tunis.*, t. 12, 1905, p. 3-7.  
 BORIS G., *Nefzaoua, documents linguistiques et ethnographiques*, 1935, p. 139-140.  
 CAUVET G., « La danse des cheveux », *Er Rihala*, 1932, p. 203-206.  
 FERRY J., « La danse des cheveux » (contribution à l'ethnographie du Sous), *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*, t. VI, 1950, p. 101-142.  
 LOUIS A., *Tunisie du Sud, Ksars et villages de crêtes*, Paris, CNRS, 1975, p. 280-281.

G. CAMPS

### DANSE (chez les Touaregs)

La « danse » en touareg s'exprime par des appellations qui varient selon les régions : *tégbest* dans l'Air, *adellul* dans la Tademakkat, *arakad* dans l'Ahaggar et l'Ajjer, *éwégh* chez les Tagaraygarayt....

Ces termes désignent la danse en général et englobent différents types de manifestations auxquelles ne sont attribués ni le même sens, ni la même fonction.

Dans la première catégorie, la danse est considérée comme un simple divertissement où domine l'aspect ludique. Il s'agit en particulier des danses animées généralement réservées aux esclaves (*aroqas*, *tazengharit*) bien que, dans certaines régions comme l'Adrar ou l'Air chez les Kel Owey par exemple, elles soient également pratiquées par des tributaires ou des nobles.

Le deuxième ensemble concerne les danses que l'on pourrait qualifier de « sacrées » dans le sens où elles mettent en scène non plus des individus, mais la société toute entière, ou encore l'humanité, vue comme une partie de l'univers dont elle épouse les lois. Dans ce cas, la chorégraphie n'est jamais abandonnée au hasard ni à l'inspiration individuelle, mais au contraire ritualisée. Ces manifestations théâtrales qui offrent une représentation philosophique de l'ordre du monde (voir croyances\*, *cosmogonie touarègue*), sont jouées dans des circonstances particulières, comme les grandes fêtes qui regroupent annuellement les membres épars de la société, telles Byanu à Agadez, Gani dans l'Air et la Tagama, Asabeyba à Djanet ou encore la fête de Ghât dans les Ajjer.

L'interprétation symbolique de ces danses et de ces fêtes est perçue à des degrés de significations divers en fonction de l'éducation et de la culture de chacun, mais aussi selon les circonstances de leur réalisation.

D'un point de vue abstrait, ces danses – dont chacune porte un nom particulier qui peut changer suivant les régions – illustrent le mouvement cosmique que chaque élément, chaque être, chaque objet, chaque particule, appartenant au monde visible ou invisible, doit accomplir. Dans leur déroulement même, les manifestations suivent les étapes successives de ce parcours nomade universel ou encore illustrent l'un de ces paliers, chacun étant suggéré par un « mouvement » particulier.

Le premier stade qui équivaut à la présentation et à l'affirmation de soi est rendu par un martèlement du sol, décrit comme *adellul* ou *édegdeg* dans l'Air. Par exemple, au rythme des *ilegwan* (« fouets »), les cavaliers ou les méharistes font danser leurs montures par troupes successives de trois ou quatre hommes, en tournant autour du groupe des chanteuses. Ils illustrent ainsi la première étape de la marche nomade, c'est-à-dire l'entrée en scène de l'acteur qui démontre ses capacités guerrières, sa dextérité et la maîtrise qu'il possède de ses armes, de sa monture et de son corps.

Le deuxième mouvement, nommé *ésawel*, désigne le geste de « rabattre », correspondant à des mouvements particuliers de la tête et du corps qui oscillent, évoquant le franchissement des étapes.

Le troisième, *éwelanken*, dénote le balancement d'avant en arrière qui caractérise certaines danses et marque le mouvement de la marche.

Enfin, le quatrième, qui est silence et contemplation, correspond à la fusion, à la dissolution de soi dans les flux cosmiques.

Ces danses offrent une représentation et un positionnement de soi entre les deux univers jumeaux qui s'entrecroisent à l'infini et dont l'altérité garantit le dynamisme de la société et de l'univers (voir Hawad, 1985a ; HCH 1992).

Dans cette interprétation cosmogonique, on comprend que la danse puisse également assumer un rôle prophylactique et thérapeutique, permettant par exemple d'anticiper les paliers de la marche nomade, de reprendre un cheminement interrompu, ou d'accomplir une étape inachevée, en somme de rétablir

l'équilibre constamment renégocié entre l'« intérieur » et l'« extérieur » sauvage et étrange qu'il faut affronter, conquérir, apprivoiser et intégrer (voir Claudot-Hawad et Hawad, 1984)

Ainsi, dans les danses de transe comme *gumaten* qui s'appuient sur les deux mouvements de *ésawel* et *éwelanken*, un dialogue est engagé avec l'extérieur, jusqu'à ce que soit atteint l'espace harmonieux de la transition, *inta*, où se croisent les deux mondes et où s'annihilent les contradictions (sur cette notion d'*inta*, voir Hawad, 1985b, 18-19).

En dehors des *gumaten* et des danses qui en sont à la phase d'*éwelanken*, rares sont les manifestations où rentrent en scène simultanément les hommes et les femmes, ou encore les personnes de rang social différent. Chaque catégorie a en effet l'apanage d'un registre d'expression littéraire, musicale ou corporelle (Card 1982, HCH 1993), que chaque individu peut cependant s'approprier en fonction de son itinéraire personnel.

Certaines danses, hautement symboliques, ont disparu dans les heurts des bouleversements politiques contemporains et de la fragmentation sociale actuelle. C'est le cas, par exemple, de la danse féminine appelée *ésaweliwel* ou *weliwel*, terme qui évoque l'idée de « répartir le poids, ajuster, égaliser, harmoniser » et qui était pratiquée dans l'Air jusque dans les années 1960 (Hawad, 1993). Cette danse mettait en scène des femmes-univers, qui évoluaient en un tournoiement continu sur elle-même, s'interrompant en rythme pour cogner de leur postérieur une entité voisine, ce qui doit à cette danse le surnom de « danse des fesses ». Cette représentation mime la multitude des mondes et de leurs composantes qui, tous, sont engagés dans la spirale des parcours cycliques, croisant régulièrement l'altérité complémentaire et stimulante qui relance la marche. Ainsi s'exprimait et s'affirmait dans cette danse nocturne la ronde intégratrice et harmonieuse du corps cosmique et de ses membres engagés dans le même tournoiement.

De même, selon les circonstances où ils se produisent, l'*aroqas* (dansé par les esclaves) est chargé d'un sens métaphorique. C'est la dualité primordiale qui est ici mise en scène sur le mode érotique, incarnée par l'opposition entre deux forces, l'une féminine, l'autre masculine symbolisant chacune respectivement la civilisation et le monde sauvage, forces qui se contrarient, se combattent, se séduisent et finalement communient.

La signification cosmogonique des danses touarègues est encore clairement ressentie dans beaucoup de milieux touaregs. Elle a par contre échappé aux observateurs extérieurs qui ne semblent pas avoir soupçonné la richesse symbolique de ces manifestations et se sont attachées davantage à leur forme qu'à leur sens.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BERNUS E. et S., « Les Kel Illagaten. Une pratique carnavalesque dans le mariage touareg (Iullemeden Kel Dinnik) », *Mémoire de la société des Africanistes*, 2, 1981, p. 345-353.
- BOREL F., « Tambours et rythmes de tambours touaregs du Niger », *Annales Suisses de Musicologie*, 1, 1981, p. 107-109.
- CARD C., *Tuareg Music and Social Identity*, PhD Ethnomusicology, Indiana University, 1982.
- CASAJUS D., *La tente dans la solitude*, Cambridge Uni Press/MSH, 1987, p. 139-142.
- CLAUDOT-HAWAD H., « Gani : la politique touarègue en spectacle », *REMMM* n° 63-64, 1992, Edisud, Aix-en-Provence.
- CLAUDOT-HAWAD H., « Humanités touarègues », in *Les Touaregs, Portrait en fragments*, Edisud, 1993, p. 147-151.
- CLAUDOT-HAWAD H., et HAWAD, « Ebawel/essuf, les notions d'« intérieur » et d'« extérieur » dans la société touarègue », *ROMM*, n° 38, 1984, p. 171-180.
- HAWAD, « Tagdudt », *Encyclopédie Berbère*, II, 1985 a, p. 247-248.

2222 / *Danse*

*Caravane de la soif*, Edisud, Aix-en-Provence, 1985 b.

*La tente déchirée*, à paraître.

LEHURAUX L., « La danse chez les Touaregs », *Algéria* n° 24, janv.-fév. 1956, p. 11-16.

LHOTE H., « Un peuple qui ne danse pas », *Tropiques*, 1951, 337, p. 99-103.

DE LYEE DE BELLEAU « La sebiba b'tililin, de Djanet, Chorégraphie targuic », *La Nature*, n° 2969, 1936, p. 49-53, 9 photos.

NICOLAS F., « Folklore touareg. Poésies et chansons de l'Azawagh », *Bulletin de l'IFAN*, 1944, n° 6, 463 p.

H. CLAUDOT-HAWAD

Achevé d'imprimer en septembre 1994  
sur les presses de l'imprimerie Borel & Feraud  
13180 Gignac-la-Nerthe  
Dépôt légal 3<sup>e</sup> trimestre 1994

*Imprimé en France*







9 782857 447412

ISBN 2-85744-741-8